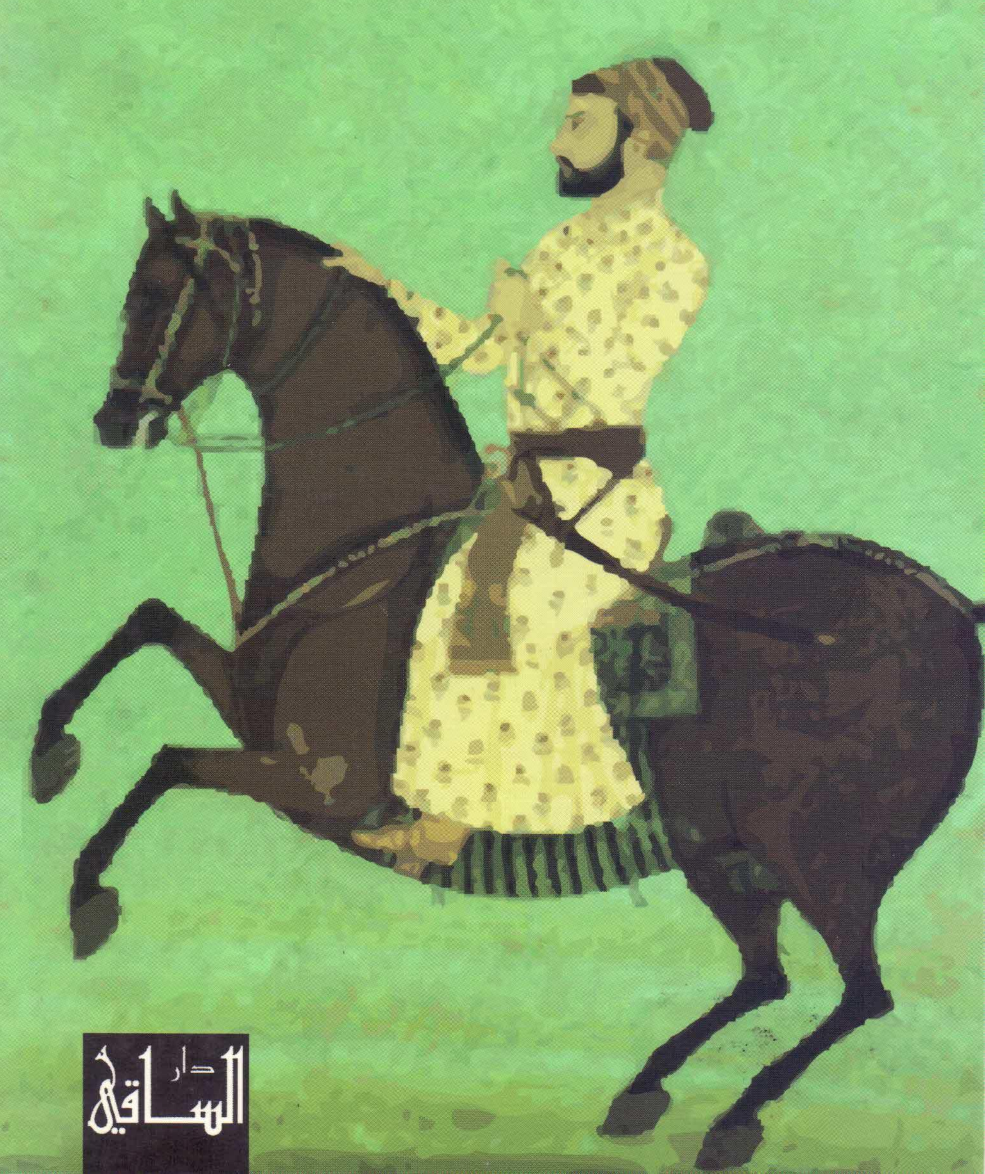
نزهة براضة

الأنوثة في فكر ابن عربي



ميزة هذا الكتاب أنه يتيح للقارئ متعة استكشاف مفهوم الأنوثة في فكر ابن عربي وأسراره البلاغية والرمزية. فخطاب الشيخ الأكبر يعكس، في عمقه وشموليّته، خطاب الأنوثة. وهي قضيّة يشهد عليها النصّ الأكبري في اتساعه وتشعّبه، ويؤيّدها إصرار الشيخ الأكبر على إدراج الحديث عن الأنوثة في سياق مركزي، ضمن ديباجة مؤلّفه الفتوحات المكية وضمن مؤلّفات عديدة أخرى. ويبدو أن ارتكاز فكر ابن عربي على الأنوثة ساهم، مع عوامل أخرى، في فتح آفاق لإعادة تأسيس المفاهيم والمبادئ والتصوّرات على أساس نظرة متميّزة للأنوثة.

هذا ما دفع بالمؤلّفة إلى خوض هذه المغامرة، خاصّةً أن مفهوم الأنوثة لم يلقَ الاهتمام المناسب لموقعه في فكر ابن عربي. ويبدو أن طريقة التكتّم المعرفي تتعمّق أكثر متى تعلّق الأمر بالأنوثة والمرأة وسط بنية اجتماعية ومعرفية تحكمها السلطة الذكورية.




ISBN 978-1-85516-754-4
9 781855 167544 >

الأنوثة في فكر ابن عربي

نزهة براضة

الأنوثة في فكر ابن عربي



دار الساقي

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-754-4

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

إنّــا إنــاثٌ لما فــيـــنــا يــولّــدُه

فلنحمد الله ما في الكون من رجلِ

إن الرجالَ الذين العرف عيّنهمْ

هُمُ الإناثُ وهم نفسي وهم أملي

ابن عربي

إلى سحر الأمومة

وهو يهب رحمة وجوداً وجمالاً

إليك أمي

هنية كتو

ابن عربي

هو محي الدين محمد بن علي بن محمد العربي الطائيّ الحاتميّ، الملقب بالشيخ الأكبر وسلطان العارفين والكبريت الأحمر، ولد يوم ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ (٢٨ تموز / يوليو ١١٦٥م) بمدينة مورسيا (شرق الأندلس) تحت حكم الموحّدين. وانتقل مع أُسرته إلى إشبيلية وهو في الثامنة من عمره. درس ابن عربي جميع علوم عصره (القرآن والحديث والفقه واللغة والآداب والتصوّف...)، منذ صغر سنه، على يد أشهر علماء الأندلس، والتقى، تلبيةً لرغبة والده، الفيلسوف أبا الوليد بن رشد (٥٩٥هـ). معرفة ابن عربي الصوفية جمعت بين تحصيل المعرفة وتجربة الخلوة والرؤية الروحية والتنقل بين شيوخ المتصوّفة (في المغرب والمشرق) ومناظرات مع الجماعات المختلفة. وضع المؤلفات الغزيرة التي تشمل المواضيع المختلفة والجامعة لحقول التصوّف والمعرفة الدينية والذوقية والأدبية وغيرها، أهمها الموسوعة الضخمة «الفتوحات المكيّة» (أتمها بدمشق سنة ٦٣٥هـ) و«فصوص الحكم» (دمشق سنة ٦٢٧ هـ) و«ترجمان الأشواق» الذي وضعه تشبّباً بجمال ابنة شيخه في مكّة (مكين

الدين الأصفهاني) واسمها «النظام» ليبرز أن حب المرأة يلتقي مع الحب المطلق.

تتلمذ ابن عربي على شيوخ الطريق الصوفي ومنهم الرجال والنساء[١]، بل إن لحضور النساء في حياته دوراً في توجهه نحو التصوّف، فكان لزوجته مريم بنت محمد بن عبدون البجائي الأثر في انخراطه في هذا الطريق[٢]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المرأة المُحبَة فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي[٣] التي يقول في حقها: «وخدمت أنا بنفسي امرأة من المحبات العارفات بإشبيلية، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، خدمتها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة، (...). وكانت تقول لي: أنا أمك الإلهية، ونور أمك الترابية، وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها، تقول لها: «يا نور، هذا ولدي وهو أبوك، فبريه ولا تعقيه»[٤]. وحينما منحه الله حق الشفاعة في مبشرة، كانت أربعة نساء هنَّ أول من اختار ليطلب الشفاعة لهن[٥].

توفي سنة ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠م وعمره يناهز ٧٨ سنة، ودفن عند سفح جبل قاسيون شمال دمشق.

---

(١) Claude Addas, Ibn' Arabi ou la quête du soufre rouge, Ed. Gallimard, Paris, 1989, p. 113.

(٢) ابن عربي، رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ص ١٤.

(٣) Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge, p.43.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، ٤ أجزاء، دار صادر، بيروت، ج٢، ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٥) ابن عربي، كتاب المبشرات، عن: Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge, p10.

مقدمة

سُلّطت، في العقود الأخيرة، أضواءُ البحث والدراسة على فكر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وعمد الباحثون من اختصاصات مختلفة إلى فتح خزائن هذا الفكر الموسوعي، الفريد في استشرافه وخصوصيته، مبرزين عمقه وغناه. وبرغم الاهتمام المتزايد فإن البحث في الخطاب الأكبري ما زال في بدايته.

تبلور فكر محي الدين بن عربي من خلال وضعه الأُسس النظرية والعلمية التي رسمت مجال الفعل والنظر الصوفيين بعده. وبرغم اختلاف تصور شيخ المتصوفة عن أنماط معرفية أخرى كالفقه وعلم الكلام والفلسفة... فإن صاحبه لا يقصي ما يختلف معه بل ينتقد ويعيد سبك مبادئ وتصورات تداولتها أنساق معرفية سابقة أو معاصرة له، وقام بإدمجها في سياق دلالات جديدة. فصاغ الشيخ الأكبر منظومة فكرية تنبني على معرفة ذوقية وقلبية لا تقتصر على العقل ومبادئه المنطقية التجريدية، ولا تقف عند حدود معرفة الظاهر، بل تؤكد أن الحب منبع وسبيل للمعرفة وللوجود، وتقر بأن الانجذاب والنكاح قاعدتان

لإيجاد العالم ولظهور الموجودات. هذا المنطق المعرفي جعل الفكر الأكبري (نسبة إلى الشيخ الأكبر) ينطوي على الاختلاف، لأن الاعتراف بالحب وبموقعه المركزي في المعرفة وفي الوجود يفتح المجال لإبراز الدور الخلّاق للآخر، إذ لا يقوم الحب إلا بفضل تعدد تترجمه علاقة الذات (الأنا) بالآخر، علاقة يترجمها حضور الذكورة والأنوثة باعتباره حضوراً شرطياً وضرورياً لكل موجود أكان مجرّداً أو حسياً. وبذلك فإن هذه المقاربة تتعارض في أسسها مع الفكر الذي يمكن نعته بالفكر الأحادي.

قد تدرج ضمن التفكير الأحادي أنماط معرفية مختلفة ومتعددة، منها الفلسفة وعلم الكلام والفقه، وذلك لأن هذه التيارات الفكرية تلتقي، برغم تقابلها، في تهميش دور التعدد والاختلاف، كما أنها تشترك في رسم تصورات تنبني على تراتبية عمودية، تحيل على أفضلية تمجد صفات تدل في عمقها على الذكورة. مما جعل التعارض بين التفكير الأحادي والفكر الأكبري، والتصوف عامة، تعارضاً جوهرياً، يشمل الأسس والتوجهات. وكثيراً ما تحول التعارض ـ الاختلاف مواجهة قوية، وهجوماً شنه الفقهاء والفلاسفة على الفكر الأكبري بذريعة مخالفته الشرع وإنكاره العقل والمنطق. لكن بمجرد الاقتراب من النص الأكبري يتبين أن الشرع يرسم توجهاته وأبعاده، كما أن الشيخ محي الدين لا ينفي دور العقل بل يكشف عن حدود فعله، مما يعني أن سبب المواجهة لا يرجع إلى العلتين المعلنتين (الشرع والعقل)، بل تفسره

أسباب لا يتم الإفصاح عنها، ويمكن ربطها بالحضور المركزي للأنوثة، إلى جانب الذكورة، بالاعتماد على الخطاب الإلهي والحديث النبوي، مما يقوّض بديهيات الفكر الأحادي وقواعده القائمة على مركزية الذكورة.

تشكل الأنوثة، بالنسبة إلى ابن عربي، أحد الأركان المحورية في فكره، بل أعتبر أن خطابه، في عمقه وشموليته، يعكس خطاب الأنوثة، وهي قضية يشهد عليها النص الأكبري في اتساعه وتشعبه، ويؤيدها إصرار الشيخ على إدراج الحديث عن الأنوثة في سياق مركزي، ضمن ديباجة مؤلفه الشامخ الفتوحات المكية، حينما عمد إلى نقل مشاهدة قلبية، رأى فيها النبي محمداً في مجمع يضمّ الملائكة والرسل والصحابة، ويقول بشأنها: «(...) شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة في عالم الحقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية، ولما شاهدته صلى الله عليه وسلم في ذلك العالم سيداً، (...) وجميع الرسل بين يديه مصطفون، وأمته التي هي خير أمة عليه ملتفون (...)، والصديق على يمينه الأنفس، والفاروق على يساره الأقدس، والختم بين يديه قد جثا يخبره بحديث الأنثى، وعلي صلى الله عليه وسلم يترجم عن الختم بلسانه (...).فالتفت السيد الأعلى والمورد العذب الأحلى والنور الأكشف الأجلى، فرآني وراء الختم لاشتراك بيني وبينه في الحكم، فقال له السيد: هذا عديلك وابنك وخليلك (...)، ثم أشار إليَّ أن قم يا محمد عليه، فأثن على من أرسلني وعلي، فإن فيك شعرة مني لا صبر لها عني، هي السلطانة في ذاتيتك، فلا ترجع إليّ إلا بكليتك، ولا بد لها من

الرجوع إلى اللقاء (...)»[٦]. يزخر هذا المشهد القلبي، الذوقي، بالدلالات الرمزية[٧]، ومن بين ما يعبّر عنه هناك الإشارة إلى حضور شخص يخبر «بحديث الأنثى»، يلقب بالختم، ويقصد به عيسى بن مريم. ويكنى عيسى بالختم نظراً إلى الاعتقاد السائد بانبعاثه وعودته المنتظرة[٨] بغية ختمه للولاية المطلقة أو النبوة العامة. ويلتقي عيسى وابن عربي في الختمية، لأن الثاني يختم الولاية المحمدية[٩]. وترمز الشعرة المحمدية، المذكورة، التي يحملها ابن عربي إلى وراثته للحقيقة المحمدية[١٠]. وتثار في هذا المشهد القلبي مسألة الإخبار «بحديث الأنثى»، وذلك ما يقوم به عيسى، ويترجم عنه علي بن أبي طالب، ويحل ابن عربي في المرتبة التي تلي عيسى ـ موقع الوريث ـ، وتعني هذه الإشارات أن عيسى وابن عربي، بالإضافة إلى اشتراكهما في الختمية يشتركان في صفة محمدية، وهي التعبير عن حديث أو خطاب الأنوثة. فقد حث الثلاثة، النبي محمد وعيسى وابن عربي، على تكريم الأنوثة المجسدة في النساء، إذ قال النبي محمدﷺ: «حُبّب إليّ من الدنيا: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في

(٦) الفتوحات، ج١، ص ٢- ٣.

(٧) بخصوص هذا المشهد ينظر: Michel Chodkiewicz, Le Sceau des saints, Ed. Gallimard, Paris, 1986, p. 163-1364.

(٨) الفتوحات، ج٢، ص ٣.

(٩) الفتوحات، ج٢، ص ٩-٤٩، وينظر: Le Sceau des saints, p.p. 160-161.

(١٠) الحقيقة المحمدية ومرادفاتها عند ابن عربي: الكلمة المحمدية والنور المحمدي والعقل الأول والقلم الأعلى، وهي مبدأ خلق العالم، وبمنزلة النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء وقد تجلت في النبي محمد ﷺ. وسيتمّ الرجوع إليها بالتفصيل.

الصلاة»[١١]، وقال كذلك: «إنما النساء شقائق الرجال»[١٢]، وولد عيسى، المخبر بحديث الأنثى، من امرأة من دون رجل وكان دليلاً على براءة أمه وجنسها؛ ويكشف ابن عربي، كما سنرى، من خلال كتاباته عن دور الأنوثة الخلاق. فاجتمع الثلاثة في مقام الأنوثة والجمال. وتحصل المشاهدة القلبية، المذكورة، في مقام محمدي، وهو مقام الفص الأخير من مؤلّف ابن عربي «فصوص الحكم» («فص حكمة فردية في كلمة محمدية») حيث يصوغ الشيخ محي الدين أقواله وتصوراته وأحكامه بخصوص المرأة والأنوثة، ويثبت أن الكلمة (الحقيقة) النسائية تمتزج بالحقيقة المحمدية، وبأن الأنوثة مرآة للغيب وانعكاس لحقيقة الوجود.

حضور الأنوثة في الخطاب الأكبري يخترق تصور الشيخ للوجود والكون والإنسان واللغة والعرفان والسلوك والخيال...، ويتقاطع عبرها النسائي بالإنساني بالوجودي. ومتى تعلق الحديث بالأنوثة فإنه يعلن الحضور الضمني أو الصريح للذكورة نظراً إلى قيام الفكر الأكبري على قطبية[١٣] وجودية تتشابك من خلالها الأنوثة بالذكورة.

يستند ابن عربي في تصوره لقطبية الوجود إلى الكلام الإلهي

---

(١١) حديث رواه أحمد بن حنبل ٢، ١٢٨، ١٩٩، ٤٨٥.

(١٢) حديث رواه أبو داود، الطهرة ٩٤. الترمذي الطهرة ٨٣، الدارميّ. الوضوء ٧٦، أحمد بن حنبل ٦، ٢٥٦، ٢٧٧.

(١٣) أجد أن لفظ قطبية أكثر تعبيراً من الزوجية عن نظرة ابن عربي إلى رابطة الأنوثة والذكورة - كما سيتبين ذلك لاحقاً -، فالقطبية لغة من أصل قطب (والصحيح القطبية بفتح القاف). ومن معانيها الجمع والمزج والخلط، ابن منظور، لسان العرب. ٧ أجزاء. دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، ١٩٨٨، وتستعمل قطبية (polarité) بمعنى المجال أو النسق القائم على محورين أو قطبين مختلفين.

والأحاديث النبوية، فلا تخلو صفحة من صفحات كتبه من آية أو الأحرى من الآيات القرآنية والشهادات النبوية. ولا تشكل هذه الأخيرة مجرد سند نظري لإثبات قضايا بعينها، بل إنها تنصهر مع نصوص صاحب الفتوحات وتمتزج بطريقة تفكيره وتعبيره إلى حد يصعب الفصل بين كلام الشيخ والنصوص الشرعية.

يبيّن الكلام الإلهي أن إيجاد الكون واستمراره يرتكزان على حضور عنصرين أنثوي وذكوري وتكاملهما. يقول تعالى: ﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض﴾ (سورة يس ، الآية ٣٦) ويقول: ﴿وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾ (سورة لقمان، الآية١٠)، ويقول أيضاً: ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾ (سورة النجم، الآية ٤٥). يثبت الكلام الإلهي أن مبدأ الزوجية لا ينطوي لا على تمييز ولا على تفضيل طرف من الطرفين على الآخر بما أن ظهور الموجودات لا يستقيم إلا بحضور زوجي يحكم مملكة النبات والحيوان. غير أن الزوجية لا تنحصر بعالم الطبيعة المادي، ولا تقتصر على الوجود الحسي للأنثى والذكر، بل تشمل زوجية رمزية يعبر عنها في القرآن بذكر الله ليديه اللتين خلق بهما آدم، وأمر إبليس بالسجود فرفض إبليس وكلمه الله ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (سورة ص، الآية ٧٥). يرى المفسّرون أن اليدين الإلهيتين لا تشبهان يدي البشر بل تحيلان على القدرة والفعل الإلهيين. هذه الإشارة إلى زوجية تتعلق بالوجود الإلهي تعبر، بالنسبة لابن عربي، عن قطبية رمزية إلهية، يفصح عنها القرآن بكلامه على مجموعة

أزواج منها القلم (سورة القلم، آية١) واللوح (سورة البروج، آية٢٢) والسماء والأرض (سورة البقرة، آية ٢٢) والجنة والنار (سورة آل عمران، الآية ١٨٥)، وتتلخص في كلامه تعالى: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ (سورة الذاريات، الآية ٤٩).

تحثّ الآية ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ الإنسان على التفكير في الموجودات باعتبارها إبداعاً إلهياً يقوم على نظام، يجد أساسه في قاعدة تتلخص في أنه من كل شيء خلق الله زوجين. وبالتفكير ينتقل الإنسان من الموجودات إلى الموجِد لأن أشياء العالم المختلفة تحيل على الوجود الإلهي. وبذلك يقوم الكون، من ناحية، كصلة الله والإنسان(كذات عارفة)، ومن ناحية أخرى كموضوع للتفكير البشري. ولأن الكون يدل على ما سوى الله، ولأن كل ما سوى الله يجد أصله ومعناه في الوجود الإلهي، كحقيقة أصلية ووحيدة، فإن الكائنات لا تستقل عن الله بل تعكس وجوده القدسي من منطلق أنها تجلٍّ لأسمائه الإلهية.

النظر إلى الكون كتجلٍّ للأسماء الإلهية لا ينفي أن الله في إطلاقيته وراء الكائنات، وأنه يفارق ويتعالى عما سواه. وتمثل الذات الإلهية الوجه المنزّه في الحضرة الإلهية، إذ أن الذات غيرقابلة لا للمعرفة ولا للتحديد استناداً إلى الكلام الإلهي ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ (سورة آل عمران، الآية ٢٨). أما الأسماء الإلهية فتتسم بالتعدد والاختلاف والتقابل، وقد أطلق الله على نفسه أسماء متعارضة وقال: ﴿إن الله غفور رحيم﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٣) و﴿أن الله شديد العقاب﴾ (سورة البقرة، الآية ١٦٥).

كما أنه نعت نفسه بالتنزيه وأعلن: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى، الآية ١١) و﴿إن الله لغني عن العالمين﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٦)، ووصف نفسه بصفات تنطق بالتشبيه وقال: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ (سورة المائدة، الآية ٥٤)، وصرّح عبر كلامه بقربه وحضوره في الكون وقال: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (سورة الحديد، الآية ٤) و﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (سورة ق، الآية ١٦) و﴿فأينما تولّوا فثم وجه الله﴾ (سورة البقرة، الآية ١١٥).

التقابل في الصفات الإلهية بين التنزيه والتشبيه وبين الغضب والشدّة من جهة، والرحمة والحب من جهة أخرى، دفع مفكري الإسلام إلى تصنيف الأسماء الإلهية إلى أسماء الجلال وأسماء الجمال. الصنف الأول تترجمه أسماء مثل المنتقم والجبّار والمتكبر والعلي والملك...، ولاقتران هذه الأسماء بالقدرة والفعل والملك... أدرجتها اتجاهات فكرية إسلامية، ومن بينها الفكر الأكبري، ضمن أسماء تتعلق بالفاعلية والذكورة[١٤]. تقابلها أسماء الجمال الحاملة لمعاني الرحمة والقرب والرأفة...، كأسماء الرحمن الرحيم واللطيف والرؤوف والغفور...، وترتبط بانفعال الأنوثة الأنطولوجية.

وقد أعطى الفقهاء والمتكلمون وكذا الفلاسفة، لكن بصيغة مغايرة،

---

(١٤) Sachiko Murata, The Tao of Islam, Ed. State University of New York Press, 1992, p.9

تبرز المؤلفة حضور الأنوثة والذكورة في الفكر الإسلامي، خاصة عند بعض المدارس الصوفيّة كابن عربي، وجلال الدين الرومي، وكذا عند إخوان الصفا.

الدور الأول في إيجاد الكون، وفي التأثير فيه، لأسماء الجلال أو لما يحيل عليها في الفلسفة وهو العقل الفعّال؛ ووضعوا حدوداً فاصلة بين الخالق والمخلوق باستخدام مفهوم الخلق من عدم (بالنسبة للفقهاء) والتأمل المجرّد (بالنسبة للفلاسفة). وشيدوا تصوراً للوجود تطبعه ثنائية(١٥) تفصل بين عالمين متمايزين، متوازيين، كل منهما ينغلق على ذاته انغلاقاً تحكمه فكرة صفاء الفاعلية (الأصل) من الانفعال (الفرع). وتأسست هذه الثنائية على تراتبية وتفاضل يفرقان بين عالم السيادة والفاعلية في اقترانهما بسمات تخص الذكورة، تكون من نصيب الرجال، وعالم العبودية، والانفعال في ارتباطهما بالأنوثة وتلتصقان بالنساء.

وظّف الشيخ الحاتمي أزواجاً مفاهيمية استخدمتها أنساق معرفية مختلفة (فاعل / منفعل، أول / آخر، كامل / ناقص، بسيط / مركب، ...)، وكسر الحدود بينها مستعملاً إياها في سياق قَطبية وجودية تتفاعل عبرها أسماء الجمال والجلال. ورأى الشيخ الأكبر في كل زوج نسبتين أو وجهين لنفس الموجود، وهما وجها الذكورة والأنوثة. واعتبر الوجهين، أو النسبتين، صفتين تربط بينهما علاقة حب وانجذاب من دون تفاضل أو تراتبية. وبفعل الموقع الأساسي للحب، في الفكر الأكبري، حظيت الرحمة الإلهية بدور مركزي في الوجود والإيجاد، ومعها انفتحت العوالم المختلفة بعضها على بعض؛ وتمت ترجمة هذا الانفتاح باستخدام

(١٥) Roger Arnaldez, Ontologie et Mystique Musulmane, dans: Aspects de la Pensée Musulmane, Ed. Vrin-Reprise, Paris, 1987, p.69.

مفاهيم مثل التجلي والفيض والظهور... لتفسير حدوث الكون. فتمكّن الفكر الأكبري من تجاوز ثنائية[١٦] الوجود بإعادة نظم الوصل بين المطلق والنسبي وقد ساهم الحضور الفاعل للأنوثة، بالإضافة إلى الذكورة، في تجاوز هذه الثنائية.

تحضر الأنوثة كركن من الأركان المؤسسة لفكر الشيخ الأكبر. فقد نبه الأستاذ ميشيل شودكيفيتش، في إحدى ندواته، إلى قيام فكر الحاتمي (من ألقاب محي الدين بن عربي) على ثلاثة محاور، تتمثل بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل[١٧] والأنوثة. وإذ اهتم أتباع ابن عربي والباحثون، القدامى والمعاصرون، بالمسألتين الأوليين فإن مفهوم الأنوثة لم يلق الاهتمام المناسب لموقعه في فكر ابن عربي. هذا لا ينفي انكباب مؤلفات ومقالات على هذه القضية، فقد حلل هنري كوربان[١٨] دور المبدأ الأنثوي في الخيال والخلق والوجود ضمن منظومة تفكير ابن عربي، وساهمت ساشيكو موراتا[١٩] في إبراز حضور الأنوثة والذكورة عبر تيارات الفكر الإسلامي على غرار الفكر الطاوي، واشتغلت بدرجة

---

(١٦) ن.م. ص ٧٥.

(١٧) ابن عربي أول من استعمل عبارة "الإنسان الكامل"، ولهذا الإنسان عدة مرادفات في الخطاب الأكبري، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، نشر دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١، (مادة الإنسان الكامل)، وهو الإنسان الجامع لكل الحقائق والصفات الإلهية والكونية، وسيتم التفصيل في معنى الإنسان الكامل.

(١٨) Henri Corbin, L'Imagination Créatrice dans le soufisme dIbn 'Arabi, Ed. Flammarion, Paris, 1976.

(١٩) Sachiko Murata, The Tao of Islam, Ed. State University of New York Press, 1992

أساسية على التصوّف متمثلاً بفكر ابن عربي ومدرسته وفكر جلال الدين الرومي. بالإضافة إلى الأعمال التي اهتمت مباشرة بالأنوثة يمكن القول إن الشروحات والدراسات القديمة والحديثة، التي خُصّصت للنص الأكبري، قد عالجت موضوع الأنوثة بشكل ضمني، لأن كل تناول لعنصر من العناصر المكونة لهذا النص يفضي إلى التعرض لمحور الأنوثة بصيغة من الصيغ، إذ يقترن موضوعنا هذا بالأسس والتوجهات والمفاهيم أي ببنية المنظومة الفكرية الأكبرية.

وقد أدّى عدم تركيز الباحثين في الفكر الأكبري على مفهوم الأنوثة، إلى إهمال مبدأ الاختلاف الذي توارى خلف مصطلح «وحدة الوجود»[٢٠]، إذ أن الوحدة، في فكر صاحب الفتوحات، لا تنفي الاختلاف بل تتأسس عليه، ولا تدرك في كل أبعادها إلا في علاقتها به. ويشكل حضور الاختلاف اعترافاً بالذات في علاقتها بالآخر، وتناولاً للصلة بين الذكورة والأنوثة على أساس أنهما وحدة تنطوي على الاختلاف والتعدد. ولحل العلاقة بين الوحدة والتعدد أدرج الشيخ الحاتمي مقولة المرآة، ولا يمكن فصل الاختلاف والمرآة لا عن الأنوثة ولا عن الحب.

(٢٠) مصطلح «وحدة الوجود» أطلقه أتباع ابن عربي على منظومته الفكرية، ويتلخّص في إرجاع كل أنواع الموجودات إلى الله الوجود الحق، على أساس أن الكون تجلٍّ لله عبر أسمائه. والأسماء نسب وإضافات وأعراض. مما يؤدي إلى القول إن ما سوى الله لا يتعدّى أن يكون أعراضاً ونسباً تستفيد الوجود الحق من الله. فالأشياء معدومة بذاتها موجودة بالله، غير أن عرضية الموجودات لا تنفي عنها وجوداً تستقيه من الوجود الإلهي ومن حيث إنها أسماؤه الدالة عليه، وبذلك فإن كل أشكال الوجود، الظاهر والغيبي والرقمي، ترجع إلى أصل واحد وهو الله، الفتوحات. ج.٤، ص ٤١٠، الفصوص ج١، ص ٥٥-٧٢.

اقتران الأنوثة بالحب، في الفكر الأكبري، يكشف عن سبيل يركب الصفاء[٢١] لبلوغ الأصل، ويتسع استخدام مفهوم الأصل، في علاقته بالفرع، ليشمل العالم الأنطولوجي والكون والإنسان والأشياء. من خلال مفهومي الأصل والفرع تتدخل الأزواج المفاهيمية الأخرى، ومنها الفاعل والمنفعل، المؤثر والمؤَثر فيه، الحامل والمحمول، البسيط والمركب، الباطن والظاهر، الأول والآخر...، وكلها تحيل على الذكورة والأنوثة. إلا أن مواقع الأزواج المفاهيمية تتحرك إلى حد يعسر معه تثبيت معنى الذكورة أو الأنوثة على مفهوم معين بشكل نهائي وقطعي. فتعكس حركة المفاهيم والمقولات حركة الوجود، بما فيه من عوالم وكائنات، الدالة على الخلق المتجدد، ويعبّر حضور الحركة وتجددها عن انطواء الفكر الأكبري على مبدأ الاختلاف المقترن بمبدأ الأنوثة.

يبدو أن ارتكاز هذا الفكر على مبدأ الأنوثة ساهم، مع عوامل أخرى، في فتح آفاق لإعادة تأسيس المفاهيم والمبادئ والتصورات... على أساس نظرة متميزة للانفعال والأنوثة، مما يضعنا أمام السؤال عن مفهوم الأنوثة والذكورة عند ابن عربي، وهو سؤال قد يشرع باب الحيرة، إذ ينفي الشيخ الحاتمي تأثير الذكورة والأنوثة في إنسانية الإنسان من ناحية، ويؤكّد، من ناحية أخرى أنهما حقيقتان تميزان كل الكائنات بما فيها

(٢١) هناك من يربط التصوّف بالصفاء الذي يبحث عنه الولي، وبرغم أن القشيري ينفي الصلة بين الصفاء والتصوّف للفرق اللغوي بينهما. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت، ص ٢٧٩، إلا أن قيام طريق التصوّف على الحب، واقتران هذا الأخير بالتخلص من الكدر والارتقاء نحو الصفاء الأصلي يسمح بتأكيد التقاء الصفاء والتصوّف دلالياً ولبس لغوياً.

الإنسان، وهي مسألة تقتضي عدم تناول هذا الزوج من المقولات بمعنى واحد، وفحصه من جهات مختلفة.

تحديد مفهومي الذكورة والأنوثة يفتح الجسور نحو فهم قضايا أخرى في الفكر الأكبري، من ضمنها مفهوم الإنسان الذي نظر إليه الشيخ من زاويتين: الزاوية الأولى تقوم على التشابه بين موجودات الكون والكائن البشري حين يخضع هذا الأخير لقانون الطبيعة، أما الزاوية الثانية فتتمثل بتميز الإنسان من الموجودات كافة عندما يسمو عن حيوانيته. وتتلخص السمة المميزة للإنسان في قدرته على المعرفة كخاصية يتقاسمها النساء والرجال. وعبر المعرفة، كخاصية إنسانية، يتبلور نموذج الإنسان الفعلي الذي تطلق عليه عدة أسماء، بعضها من ابتكار ابن عربي وأخرى يتقاسمها مع الحقل الصوفي، ومنها الإنسان الكامل، والإنسان الخليفة، وآدم، والكلمة الجامعة، والعالم الصغير، والشجرة الإنسانية...، وما هذه الأسماء إلا تفرعات للحقيقة المحمدية.

بشكل عام، ينطوي كل أسلوب فكري على تصور للإنسان يؤسس لنظرة معينة إلى المرأة تتناسب مع بنيته العامة. وبهذا الصدد، تبرز قضية تميز بها محي الدين بن عربي في عصره وهي إقراره بغياب الاختلاف بين المرأة والرجل على المستوى الرمزي. وقد دفع الإقرار بمبدأ التكافؤ والتماثل بين طرفي الإنسانية (المرأة والرجل) الخطاب الأكبري إلى إعادة النظر في مجموعة من المقولات، من بينها القيومية والدرجة الفاصلة بين المرأة والرجل والكمال والنقص الإنسانيين.

إن نظرة ابن عربي إلى الكائنات والعوالم والكلمات... قامت على أساس الاعتراف بالنقيض وبالتقابل، وجعلته يثبت القضية وضدها. وقد تفهم هذه المسألة، من طرف البعض، بتضمن النص الأكبري تناقضات تزيد من حدة الحيرة، إلا أن إثبات الشيء ونقيضه، والبناء التركيبي للقضايا والمفاهيم والكائنات، والتداخل بين المواضيع والأفكار وحتى الأكوان... تشكل كلها أسلوباً خاصاً بالشيخ الحاتمي، ويقترب الباحث من معاني هذا النص حينما يأخذ بعين الاعتبار حضور الأنوثة والذكورة، كحضور يعبّر عن ذاته بالانفتاح والتقاطب ضمن وحدة تعكسها قطبية الوجود.

قَطبية الوجود في الخطاب الأكبري تمت صياغتها بكثير من الرمزية، لأنها تندرج في سياق نص يشكل فيه التعبير الرمزي خاصية بنيوية. وباستخدام الرمز يصير ظهور معنى ما إشارة إلى اختفاء معنى آخر، ويكون المعنى الظاهر رمزاً يخفي وراءه معنى أو معاني باطنية، فتتنوع المعاني وتتقابل. وقد ارتبط اعتماد الرمزية، وما يتبعها من إخفاء المعاني، بتصور خاص للمعرفة وللإنسان ولقدراته على التلقي(٢٢)، وهو تصور تصل جذوره إلى الصدر الأول من الإسلام، حيث ينقل ابن عربي قول الصحابي أبي هريرة الذي أعلن: «حفظت من رسول الله وعاءين، أما

---

(٢٢) قام الفكر النظري الإسلامي (علم الكلام، الفلسفة، والتصوف) على التمييز بين باطن المعرفة وظاهرها وذلك على أساس اختلاف قدرات الناس على تلقي المعرفة، وتم التفريق بين عامة وخاصة، وبرغم أن هذا التقسيم دفع إلى اعتماد التأويل، وفتح آفاق الاجتهاد النظري إلا أنه، في وجه منه، يعبر عن سيادة فكر يرفض الاختلاف ويحكم على كل معارض بالزندقة والكفر.

أحدهما فبثته، وأما الآخر فلو بثته لقطع مني هذا البلعوم»[٢٣]. الحرص على عدم إعلان الحقيقة دفع أغلب مفكري الإسلام إلى تحصين حقائقهم خلف رمزية اللفظ. فنهج ابن عربي هذا الأسلوب وزاد عليه حين أخفى خلاصاته ببثها متفرقة عبر نصه الشاسع الفتوحات المكية، وذلك ما يقوله في مقدمة مؤلفه: «(...) وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرت متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها عن غيرها، فإنه العلم الحق (...)»[٢٤].

طريقة التكتم المعرفي تتعمق أكثر متى تعلق الأمر بالأنوثة والمرأة وسط بنية اجتماعية ومعرفية تحكمها السلطة الذكورية. مما دفع أكثر إلى إخفاء المعنى وراء رمزية الخطاب. وتنبني الرمزية على منهج التأويل الذي يغني الفكر عندما يسمح بتوالد المعاني، والارتفاع بها من المستوى المباشر والحسي إلى المستوى الكلي، اللانهائي. ويستجيب التأويل إلى طبيعة القرآن حيث أخبر الكلام الإلهي: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾ (سورة الكهف، الآية ١٠٩) وقال أيضاً ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ (سورة لقمان، الآية ٢٧)، مما يعني أن الكلام

---

(٢٣) الحديث رواه البخاري، علم ٤٢. ابن عربي، التنزلات الموصلية، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود. دار عالم الفكر، ١٩٨٦، ص ١١٤. وينظر الفتوحات. ج١. ص ٣٢. ولا تفسير لإخفاء المعاني الباطنية إلا إنكار البعض لهذه المعاني والحقائق، وفي هذا السياق يورد ابن عربي تعليق الصحابي ابن عباس على الآية ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن﴾ (سورة الطلاق، الآية ١٢) حيث قال: «لو ذكرت تفسيره لرجمتموني». وفي رواية: «لقلتم أني كافر»، الفتوحات، ج١، ص ٣٢.

(٢٤) الفتوحات، ج١، ص ٣١.

الإلهي لا حد ولا نهاية له، فيصير التأويل طريقاً لمقاربة المعنى وليس امتلاكاً للحقيقة.

قيام فكر ابن عربي على التأويل، وعلى رمزية العبارة، يستجيب لتصوره الذي يرى أن كل أشكال الموجودات (الكائنات، العلاقات، العبارات،...) تقوم على أساس التركيب بين ظاهر وباطن. فيصير التأويل منهجاً مناسباً لمقاربة الفكر الأكبري، خاصة إذا كان الغرض هو الغوص في معاني النص وعدم الاقتصار على رصدها وترتيبها. ويفرض التأويل نفسه على الباحث بحكم ما يطرحه مفهوم المعنى أو «الحقيقة» في النص الأكبري، حيث لا تعبّر «الحقيقة» عن نفسها بأسلوب واحد، ومن ناحية واحدة بل تتعدد بتنوع وجوهها وبتباين المواقع التي تشاهد منها. وقد ترتب على هذا التصور حضور قضايا تبدو متناقضة على مستوى الظاهر وهي في حقيقتها ذات بنية تركيبية يختلف ظاهرها عن باطنها. البنية التركيبية للكائنات والمفاهيم والمقولات... دفعت الخطاب الأكبري لاستخدام ألفاظ وعبارات ومصطلحات بدلالات متنوعة، وهو تنوع تولده طبيعة اللغة العربية التي يحمل الكثير من ألفاظها المعنى ونقيضه. ويزيد من خفاء المعنى تشعب المضامين، وتداخل معاني النص الأكبري بمعاني نصوص أخرى مستقاة من التصوف والفلسفة والفقه وعلم الكلام...، ليقدم النص الأكبري حقلاً خصباً لصوغ أسس نظرية وأدوات منهجية تكسر طوق الانغلاق المفاهيمي والمعرفي، وتفتح آفاقاً لتعدد القراءات لقضايا مبنية على حضور الأنوثة والذكورة.

أولا: الذكورة والأنوثة

١ـ رمزية الأنوثة والذكورة

رأيت ذكوراً في إناثٍ سواحرِ تراءين لي ما بين سلع وحاجرِ[٢٥]

فخاطبت ذاكرنا لأني رأيتهم رجالاً بكشف صادق متواترِ

وكنَّ إناثاً قد حملن حقائقاً من الروح إلقاءً لسورة غافرِ

وبَعْلُهُمُ الروحُ الذي قد ذكرتُهُ وإنهمُ مُا بين ناهٍ وآمرِ[٢٦]

في رحلة البحث عن المعاني الخفية في النص الأكبري قد لا ينتبه الباحث أو يتريث، وربما يقف ويتمعن لاستيعاب إحدى القضايا المؤسسة لتصور الشيخ محي الدين للأنوثة، وهي أن: «الذكورة والأنوثة ليست من خصائص النوع الإنساني»[٢٧]. إزاء هذا القول ترتسم أمام الباحث قواعد التفكير والسلوك المنظمة للمجتمعات الإنسانية، والتي تنبني على

(٢٥) سلع وحاجر: موضعان، عن ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن بسجدار، الكتب العلمية بيروت. لبنان ١٩٩٦، ص ١٢٢.

(٢٦) ن. م.

(٢٧) الفتوحات، ج٣، ص ١٨٥.

التمييز بين المرأة والرجل على أساس التفريق بين الأنوثة والذكورة. ويُشرع باب الأسئلة، ويعسر الفهم المباشر حينما يقر الحاتمي بأن: «(...) ما من شيء إلا وفيه (...) جهة الذكورة، وجهة الأنوثة، وجهتا التقابل (...)»[٢٨]. تشتد الحيرة ونحن بين النفي والإثبات، وقد تتضح الرؤية إذا تم إدراك خلفيات كل منهما وأبعاده (النفي والإثبات).

فحوى النفي يتلخص في كون الذكورة والأنوثة الطبيعيتين الدالتين على الاختلاف الجنسي بين الذكر والأنثى، لا يمتلكان صفات الخاصية الإنسانية، ولا تسمح حيازة صفة منهما بولوج عالم الإنسان. والسبب الذي ينفي عنهما طابع صفة أو خاصية إنسانية يكمن في مشاركة الحيوان والإنسان في ذكورة وأنوثة طبيعيتين يظهران عبر اختلاف الأنثى عن الذكر. لذلك يقر الشيخ الحاتمي بأن هاتين السمتين «(...) عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كله في ذلك (...)»[٢٩]. قد تبدو هذه القضية بديهية باعتبار أن ما يقتسمه الحيوان والإنسان لا يرفع الكائن البشري إلى مستوى الإنسانية، لكن لا تلبث هذه القضية أن تفقد بداهتها حين يتضح تأثير الطبيعي في الإنساني عبر تمثلات الإنسان لكل من الأنوثة والذكورة ومن خلالهما تمثله لذاته.

عندما يتم الحديث عن الأنوثة والذكورة، غالباً ما يتوجه تفكير المتلقي

(٢٨) ابن عربي، انخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود (ضمن رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٨، ص ٢٠١.

(٢٩) ابن عربي، عقلة المستوفز (ضمن كتاب إنشاء الدوائر)، مطبعة بريل، ليدين ١٣٣٦ هـ، ص ٤٦.

نحو صورة المرأة والرجل من دون استحضار إناث الحيوان أو ذكوره، في حين يغلب على الذهن تمثل أزواج الحيوان متى تعلق الأمر بذكْرِ الأنثى والذكر. هذه الملاحظة الأولية تفسح المجال للافتراض بأن تمثلات الأنوثة والذكورة تصبّ في حقل صفات الإنسان وليس الحيوان. لكن، حينما يحدث الربط بين الأنوثة والمرأة وبين الذكورة والرجل، فذلك يعني أن إلحاق هذا الزوج من الصفات بالاختلاف الطبيعي والجنسي بين الأنثى والذكر، هو اختلاف يلتقي فيه الحيوان والإنسان. مما يعبّر عن وجود تداخل بل خلط بين البشري والحيواني على مستوى التمثل. وقد يفسر هذا الخلط بتنوع مرجعيات هذا الزوج من المقولات.

تتفتح اللغة على دلالات ترجع اسم «الذكر» و«الذكير»[٣٠] إلى ما يقبل الوصف بالحدة والشدة والصعوبة مقابل ما ينعت بالأنيث[٣١]، أي بالليونة والسهولة. وباشتقاق الذكورة من الذكير، والحاد ـ القاطع ـ، والأنوثة من الأنيث، الليونة والجود، تقدّم اللغة نوعين من الصفات، الأول تغلب عليه الحدة والشدة، والثاني تطبعه الليونة والسهولة. وتتميز الصفة بتجردها عن الطبيعي، مما يهيئ التحاق صفة الشدة، ومعها

(٣٠) ينعت يوم بالمذكر متى وصف بالصعوبة والشدة وكثرة القتل، ويكون الطريق مذكراً حين يثير الخوف، لسان العرب. ويقصد بمذكّر: السيف الصارم، ابن الحسين بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩، ٦ أجزاء.

(٣١) تطلق على الأرض صفتا مئناث وأنيثة عندما يسهل نباتها ويكثر ولا تتسم بالغلظة بل باللين، وهناك من يعتبر أن المرأة سميت أنثى من البلد الأنيث، وقيل: «لأن المرأة ألين من الرجل وسميت أنثى للينها»، لسان العرب. الأنثى خلاف الذكر. ويقال سيف [أنيث] الحديد، إذا كانت حديدته أنثى أي لينة مقابل السيف الذكر، وهو الصلب الحديدة، **معجم مقاييس اللغة**.

الذكورة، بالرجل أو بالمرأة، والأمر نفسه يصح بشأن اللين والأنوثة. ليتبين أن اللغة، في رسمها لدلالات الذكورة والأنوثة، تنطلق بدرجة أولى من الصفة وليس من الجسم في ماديته.

لكن الفكر العامي يميل إلى إحداث تطابق بين تمثله للأنوثة والذكورة، والاختلاف الجنسي الذي يشترك فيه الحيوان والإنسان، وهو منظور يلتقي مع المذاهب الفقهية في الإسلام التي أقصت المرأة من الإمامة[٣٢]، ونفت عنها التأهيل الإنساني[٣٣] وجردتها من الفعل[٣٤]... لا لاعتبار سوى لاختلاف شكل جنسها عما للرجل، برغم أن الفرق هنا حيواني لا يندرج ضمن الحقائق البشرية والتي تتمثل في حيازة ملكات مثل الكلام والعقل والقدرة على الترميز والتخيل.

التطابق بين الطبيعي وصفتي الأنوثة والذكورة يتوارى، إلى حد ما، في الفكر الفلسفي. فقد استخدمت الفلسفة الأنوثة والذكورة في بعدهما الصفاتي، وجردتهما من الوجود الطبيعي للأنثى والذكر. وصاغت الفلسفة هاتين الصفتين في قوالب نظرية، مقولاتية، أصبحت معها

---

(٣٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٦ أجزاء، دار الكتاب العربي، ج١، ص ١٣١. حينما تشترط الذكورة الحسية في الإمامة فإن الشرط في ذاته إقصاء للمرأة، ولا يجد هذا الإقصاء سنده في الكلام الإلهي مما يجعل ابن عربي يقر بصحة إمامة المرأة كما سنرى.

(٣٣) محمد بن الحسن الشباني، موطأ الإمام مالك، تعليق وتحقيق تقي الدين الندوي، ٣ أجزاء، دار السُّنة والسيرة، بومباني، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦، ج٢، ص ٤٧٩-٣٨٠، عندما يقر مذهب بمبدأ وصاية الرجل على المرأة كي تبرم عقداً كالزواج فإن هذا المذهب ينطلق، بشكل من الأشكال، بنقص الإنسانية فيها.

(٣٤) يرى المذهب الحنفي أن المرأة لا تنكح لأن «الوطء فعل والمرأة لا تفعل»، عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ٤ أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٤، ص ٧.

الأنوثة دالة على الانفعال والإمكان والتنوع، والذكورة معبّرة عن الفاعلية والضرورة والثبات[٣٥]. وبلورت الفلسفة نسقها النظري على أساس الفصل بين الانفعال (الأنوثة) والفاعلية (الذكورة)، حينما جعلت الوجود تحت حكم عقل محض يملك الفاعلية في ذاته، وتصدر عنه الموجودات تلقائياً من دون تعلقه بها، فيظل كاملاً في بساطته لعدم حاجته إلى آخر؛ في حين يطغى العجز الذاتي على عالم المادة لغلبة الإمكان والانفعال عليه. فرسمت الفلسفة صورة لعقل يتعالى لأنه لا يلد بل يبدع بفاعلية ذاتية تنبع من تأمله المجرد، ويشترك مع الذكورة في الفاعلية والضرورة والثبات، وبهذه الصفات يتميزالعقل المجرد والمطلق (العقل الفعال) من عالم المادة. وينزل هذا الأخير عن «رتبة» العالم المعقول بسبب انفعاله وكثرته وتنوعه...، وتقترن هذه الصفات بعالم المادة لأنه يخضع للتوالد الطبيعي حيث لا تبزغ الحياة إلا باجتماع أنثى وذكر. فقيس عالم المادة بمعايير الإمكان والانفعال والقبول...، وألصقت بالأنوثة. وانقسم الوجود إلى عالمين متقابلين، يفصلهما تفاضل كاستمرار لتفاضل ينسجه الواقع بين الرجل والمرأة. وبذلك شيدت الفلسفة تقابلاً بين عالم الانفعال الأنثوي وعالم الفاعلية الذكوري على أساس ثنائية تخترق كل مستويات الوجود، وأرسخت الحدود بينهما، لتقدمهما كعالمين متمايزين، متوازيين.

---

(٣٥) تقوية السلطة الذكورية تستقي أسسها النظرية من خلال تمجيد الفاعلية:
Michelle Coquillat, La poêtique du mâle, Ed. Gallimard, Paris, 1982, p. 23-24-37.

يظهر من خلال التصورات الفقهية والفلسفية أن المذاهب الأولى تربط بين الأنوثة والذكورة واختلاف الجنس الطبيعي بين الأنثى والذكر، في حين تفصل الاتجاهات الفلسفية بين الذكورة والأنوثة، في بعدهما الصفاتي، وبين الحضور الطبيعي للأنثى والذكر؛ لكن، برغم هذا الاختلاف، يلتقي الفقه والفلسفة في تأسيسهما لبنى معرفية مغلقة، وذات توجه فكري أحادي، تطبعه سيادة الفاعلية والذكورة، ويقوم على إقصاء الآخر، إذ لا مجال فيه لحضور الأنوثة كطرف في الفعل.

ستتكسر أسس هذه الرؤية في فكر ابن عربي، ويبدأ ذلك بإقراره أن الذكورة والأنوثة الطبيعيتين مجرد عرضين[٣٦] بالنسبة إلى الإنسان، لأنهما تدلان على علامتين حسيتين تعبّران عن امتداد الحيواني في البشري، وتجسدان الفرق بين الأنثى والذكر في عالم الحيوان. وبناء على ذلك، لا يحق النظر إليهما كمعيارين للانتماء إلى الإنسانية أو للانحراف عنها. فينفي ابن عربي عن الاختلاف الجنسي بين المرأة والرجل أي تأثير في إنسانيتهما، وينزع عن هذا الاختلاف الحق في التمييز بين المرأة والرجل لأن جوهر إنسانيتهما يكمن في تجاوزهما للحيواني وليس

(٣٦) العَرَض في الفلسفة: كل ما يحدث أو يتلاشى من دون تدمير حامله، وهناك أعراض قابلة للانفصال أو الزوال عن حاملها (كالسمنة)، وأخرى لا تزول إلا بزوال حاملها (اللون بالنسبة إلى الإنسان).

A. Lalande , Vocabulaire technique et critique de philosophie, 2 tomes.

ويرى ابن عربي أن الوجود الحق يرجع إلى الله. أما ما سواء من موجودات فهي مجرد أعراض أو نسب قابلة للزوال، الفتوحات. ج١، ص ٦٥٦، لأن الأعراض معدومة العين مما يمنعها من الاستمرار والدوام. وكما يذكر صاحب الفتوحات: «لو كانت الأعراض أعياناً وجودية لاستحال عدمها». الفتوحات. ج٤، ص ٥٥٦. وحينما يتكلم عن الإنسان فإنه يضع الأعراض مقابل الحقيقة، مما يسمح بوضع الذكورة والأنوثة، باعتبارهما مجرد عرضين، مقابل الحقيقة الإنسانية.

الخضوع لأحكامه. ومن ثم، يفقد الأثر الجنسي المباشر والطبيعي تأثيره، على الأقل في الفكر الأكبري، على الانتماء إلى الإنسانية، ويتم رسم الحدود بين الذكورة والأنوثة، كدلالتين على الطبيعي والحيواني من جهة، والإنساني من جهة ثانية.

الوقوف عند حدود المعنى الطبيعي للأنوثة والذكورة يمنع فهم تأثيرهما الفعلي، كما أنه يعيق فهم طبيعة الموجودات في الفكر الأكبري، إذ يخضع كل موجود، أكان مادياً أو معقولاً أو خيالياً أو لغوياً، لحكم الأنوثة والذكورة، من منطلق تكونه من وجهين أو جهتين، كما سلف الذكر، «(...) جهة الذكورة، وجهة الأنوثة، وجهتا التقابل (...)»[٣٧]. في هذا السياق، لم يعد الحديث يخص الذكورة والأنوثة الطبيعيتين بل يقصدهما كفاعلية وانفعال. وينبني هذا الطرح على النظر إلى كل موجود على أنه تركيب من وجهين، وجه يؤثر ليتصف بالفاعلية والذكورة، ووجه يتلقى التأثير وينعت بالانفعال والأنوثة. فتتخذ الأنوثة والذكورة طابع مبدأين عامين وكليين، ينعكسان عبر اختلاف صفاتي يلخصه ابن عربي في «(...) القهر واللطف، والغضب والرضا (...)»[٣٨]. وينسب صفات القهر والغضب والشدة إلى الذكورة، ويضع صفات اللطف والرضا واللين جهة الأنوثة. وباستخدام هذا الزوج المقولاتي في بعده

---

(٣٧) انخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود (ضمن رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، ص ٢٠١.

(٣٨) ن. م.، ص ١٨٦.

الصفاتي يضفي عليه الشيخ الطائي رمزية تجعله يتجاوز عالم المادة، ويرتفع، ومعه الحب، إلى مستوى المطلق، متجاوزاً الموجود إلى الوجود في ذاته. وتعبّر رمزية هذا الزوج عن حقيقة باطنية أصلية لا تتبدل (٣٩)، يستند ثبوتها إلى تعلقها بالوجود الإلهي (٤٠) باعتباره أصلاً لكل موجود.

المعنى المزدوج للأنوثة والذكورة، والذي يقتضي التمييز بين الحيواني والرمزي يقوم على الفصل بين الحاجة الغريزية والرغبة. وبرغم أن ابن عربي لا يستخدم صيغ اللغة العلمية (٤١) المعاصرة، التي تتداول عبارة الرغبة بشكل دقيق، إلا أن نصوصه تزخر بمعاني تحيل عليها، ولا تنجح ثيولوجية اللغة في إخفاء تأكيده أن الرغبة إنسانية والحاجة حيوانية.

يظهر الفرق بين الحاجة والرغبة عندما يفسر سلطان العارفين أن الإنسان، بانسياقه خلف الحب الطبيعي، يلبي شهوة الغريزة، ومعها يفقد سمة إنسانيته، لأن هذا الإنسان يمنع عن نفسه العلم بالشهوة الحقيقية (الرغبة) ويغتال الروح فيه لعجزه عن مشاهدة الروح في غيره. ويكون

---

(٣٩) الفتوحات. ج٤، ص ٤٢٥.

(٤٠) الفتوحات. ج٤، ص ٤٢٥.

(٤١) يبيّن العلم أن الحاجة تلبي طلبات الجسم الطبيعي حسب نسق سلوكي منطقي وموضوعي.
Maurice Merleau Ponty, La Structure du Comportement, Ed, Puf, 1942, p. 119

لكن حاجة الجسم البشري تنظمها عوامل أعمق وأدق من الطبيعي لتأثر الإنسان بالتربية وبالوعي، فيلتقي فيه الشعوري باللاشعوري. ويتدخل عبرهما الخيال بالذاكرة بدينامية الصور الذهنية والكلام والقصد...،
Paul Fraisse, Histoire et Méthode de L'évolution de la psychologie expérimentale, dans: Traité de psychologie expérimentale, Ed. Puf, 1963, p. 48,

لأن سلوك الجسد الإنساني ينطق حسب الرغبة، وتصير الحاجة تابعة لرغبة تمكن الإنسان من الانتماء إلى الإنسانية عبر اللقاء بالآخر، A. Alain Juranvilee, Lacan et Philosophie, Ed. Puf, Paris, 1988. pp. 90-91.

هذا الكائن «(...) صورة بلا روح عنده، وإن كانت تلك الصورة في الأمر نفسه ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته - أو لأنثى حيث كانت - لمجرد الالتذاذ، ولكن لا يدري لمن جاء. فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يعلم»[٤٢]. الوصل بين المرأة والرجل لمجرد قضاء حاجة الغريزة يقتل في الإنسان روحه أو حقيقته الإنسانية، لأن الوصل الذي تحركه الحاجة يقف حجاباً أمام معرفة الإنسان بذاته وبالآخر (محل الالتذاذ)[٤٣]. ومن ثم، يغيب عن هذا الإنسان معنى و«روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التَذّ ومن التَذّ وكان كاملاً»[٤٤]. يقوم حد فاصل بين الحاجة الحيوانية والرغبة الإنسانية، ويتمثل في الوعي بأن المعرفة (ولا معرفة بلا حب) بالذات والآخر تنقل الإنسان من الحيوانية إلى الإنسانية.

الفصل بين الحاجة والرغبة يستند إلى تمييز شيخ مورسيا بين الحب الطبيعي والحب الروحي والحب الإلهي[٤٥]، وهو تمييز يصب في تصوره للإنسان، ويكشف عما يفصل الكائن البشري عن باقي الكائنات، حيث

---

(٤٢) الفصوص. ج١، ص ٢١٨.

(٤٣) ن. م. ص ٢١٩.

(٤٤) ن. م. ص ٢١٩.

(٤٥) يميز ابن عربي بين الحب الطبيعي والحب الروحي والحب الإلهي وهي مقامات تختلف باختلاف المعرفة، الفتوحات. ج٢، ص ١١١، ويخضع نوع الحب الأول للروح الحيواني وشهوة الغريزة، أما النوع الثاني فتحكمه غاية التشبه بالمحبوب ومعرفة قدره والقيام بحقه، ويتميز الحب الإلهي بكونه متبادلاً بين الله والإنسان، غايته المشاهدة، الفتوحات. ج٢، ص ١١١، ويجمع بين المتضادات (المعرفة الروحية والتحقق الحسي)، ويقوى صاحبه على حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية، الفتوحات. ج٢، ص ١١٣.

تخضع موجودات الكون لحكم الحب الطبيعي وتقف عند حدوده، أما الإنسان فإنه مهيأ، حسب حقيقته، للارتقاء نحو الحب الروحي أو الحب الإلهي. وبهذين النوعين من الحب ينفصل الإنسان عن كائنات الطبيعة، ويفترق عنها بحد رغبة يتذوقها من دون غيره. وتمر الرغبة بالحب والمعرفة بالآخر ليصير العلم والحب حدين يميزان بين الطبيعي والإنساني في الكائن البشري، بفضلهما يتحقق الانجذاب بين إنسان وآخر، ويحصل الفرق بين ذكورة وأنوثة تهيئان العارف بهما لمعانقة المطلق.

نظرة ابن عربي إلى زوج الأنوثة والذكورة، والتي يعبّر عنها بصيغة أن لكل موجود جهة للذكورة وجهة للأنوثة، تبرز خاصية تركيب الكائن من نسبتين، بفضلهما تحصل وحدة الموجود. يوضح الشيخ مفهوم النسبة في قوله: «فإن قلت إن النسبة واحدة ولكن لها طرفان من حيث الذات طرف، ومن حيث المظهر طرف، قلنا، ليس الأمر كما تظن في أن النسبة واحدة بين المتضايفين (...)، فليست النسبة واحدة ولا لها طرفان أصلاً، وإنها غير معقولة الانقسام، أعني هذه النسبة»[٤٦]. الإقرار بحضور طرفين، تصل بينهما نسبة واحدة، يتضمن اعترافاً بأن الذكورة والأنوثة تستقلان عن بعضهما وترتبطان بعلاقة خارجة عنهما، مما يعني أنهما منحازتان في المكان، وتتسمان بالمادية. ويترتب على هذه الرؤية التسليم بكون العلاقة، بين الأنوثة والذكورة، تنقل الذات خارج حدودها. وهو منظور لا ينسجم مع الفكر الأكبري الذي يرى أن وحدة الموجود تتركب

(٤٦) الفتوحات. ج٢. ص ٥٩٧.

أساساً من نسبتين أو وجهين مختلفين(٤٧)، وجه منفعل وبانفعاله ينكشف كأنوثة لوجه الفاعلية المعبر عن الذكورة، ووجه فاعل يحتاج فعله إلى قبول من طرف المنفعل الدال على الأنوثة. وبذلك، فإن الذكورة والأنوثة تحيلان على موجود واحد مركب من نسبتين، لا تظهر الواحدة إلا بحضور الأخرى. مما يمنح الكائن رتبتين مختلفتين.

بناءً على هذا الطرح، لا تفي عبارة «علاقة» بالمعنى المقصود من الصلة بين الأنوثة والذكورة في الخطاب الأكبري، ويتم فسح المجال لعبارة «نسبة»(٤٨). وتدل النسبة لغوياً على معاني القرابة والاسم(٤٩)، وبالاسم يعرف الشيء ويتميز من غيره، فترتبط بين الاسم والشيء نسبة قرابة باطنية، تنطوي على الاختلاف من دون أن تؤدي إلى التعدد والكثرة الماديين. وعلى هذا الأساس فإن حضور الأنوثة والذكورة داخل الموجود نفسه لا يضيف كثرة مادية بل يعني أن وحدة الموجود تنبني على تركيبه من نسبتين، تختلفان حسب الموقع الذي تشاهد منه كل واحدة منهما. مما يضفي على عبارة «الزوجية»(٥٠)، في النص الأكبري، دلالات يقصد بها

(٤٧) L'Imagination Créatrice p. 88.

(٤٨) لفظ «النسبة» واسع الاستعمال في النص الأكبري، ويمكن القول إنه باستثناء الله، الذي يرجع إليه الوجود الحق، فإن الموجودات هي نسب بما أنها أسماء وإضافات.

(٤٩) لسان العرب.

(٥٠) الطرح الأكبري يقتضي الحذر من استخدام عبارة «الزوجية» بالمعنى الرائج نفسه في اللغة، والذي يرمي إلى وجود طرفين اثنين، كانا مثلين أو نقيضين، لسان العرب؛ في حين لا تقتصر «الزوجية»، في الخطاب الأكبري، على الاثنين بل تقوم بحضور عنصر ثالث يربط بين الاثنين، الفتوحات. ج٣، ص ١٢٦، ويدل على مرتبة ثالثة يطلق عليها الفردية أو التثليث.

حضور نسبتين، ورابطاً ثالثاً بينهما يطلق عليه ابن عربي الفردية(٥١) أو التثليث(٥٢). وتحمل العبارتان معنى التركيب المتضمن في ذات الموجود، لأن الموجود وحدة يتخللها التشعب والتداخل والمزج والجمع، ولا يحدث الجمع إلا بفضل الاختلاف.

غالباً ما يتوارى مفهوم الاختلاف خلف اصطلاح «وحدة الوجود» الذي أطلقه أتباع ابن عربي ودارسوه على منظومته الفكرية. ويشير مصطلح «وحدة الوجود» إلى التوحيد القائم على الإقرار بأن لا شيء يوجد حقاً إلا الله. ولا تقبل الوحدة التعريف والتمثيل كمفهوم إلا بانطوائها، الصريح أو المضمر، على الاختلاف. وتكشف لنا نصوص صاحب الفتوحات على أن الاختلاف يمثل الوجه الآخر للوحدة، وأن ظهور أشكال الوجود كافة، من أعلى مراتبه إلى أدق أشكاله، يقترن باختلاف يحمله آخر، لأن الله «(...) ما خلق شيئاً إلا خلق له ضداً ومثلاً

---

(٥١) تدل الفردانية في الفكر الصوفي على أسلوب خاص من التحقق الروحي. وتحيل عند ابن عربي على مبدأ روحي فاعل، يحكم طائفة من المتصوفية يسمون الأفراد كما يحكم الرسل والأولياء،
Le Sceau des saints, p.p. 134-146-175-185

ويظهر الفرد بحضور الثلاثة فصاعداً، ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية، ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٩، وتشكل الفردية مبدأ يصل بين نسبتين أو مقدمتين، فيعكس حضوراً ثالثاً يجمع بين اثنين ليصبح ثالث العناصر. فتصير الفردية أساساً لكل نتاج في العالم المحسوس والمعقول، وذلك لأنها حضرة للنكاح بين الأنوثة والذكورة، ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون (ضمن رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٧، ص ١٠٨، وينظر كتاب الألف، ص ٥٤.

(٥٢) يرى ابن عربي أن التثليث أصل ومبدأ لقيام الموجودات، فهو لا يدل على موجود في ذاته بل يعبّر عن رابط يصل بين نسبتين أو كائنين، **الفصوص**. ج١، ص ١١٧. ويقترن عنده التثليث بالنكاح المعقول والطبيعي، كحركة تظهر عنها الموجودات، **الفصوص**. ج١، ص ١١٦.

وخلافاً، فجعل الموافقة في الخلاف والمنافرة في الضد والمناسبة في المثل، فأشد الأشياء مواصلة ومحبة واتحاداً الخلاف مع مخالفه (...)»[٥٣].

يسوق الشيخ محي الدين ثلاث رتب تحيط بالذات، وهي المثل والضد والمخالف. وتنسج بين المثل ومثيله ألفة للتناسب بينهما، وبفعل تشابههما يغيب إمكان قيام رابط يجمع ويميز بينهما، فلا تتولد من لقائهما نتيجة جديدة كعلاقة المرأة بالمرأة. أما الضد فيترتب عليه إعدام نقيضه كما هو شأن الموت والحياة. في حين يحضر المخالف كآخر يحرك الحب الباطني في الذات، ويتجسّد هذا الحب رابطاً يصدر عنه مولود جديد، فيطلق الآخر سراح الوجود الكامن في الذات[٥٤].

ينبع الاختلاف مما يطلق عليه الشيخ الحاتمي اسم الاستعداد. ويشكل الاستعداد خاصية ذاتية في الكائن ووجهه القابل للأثر[٥٥] والتأثر. ولا يؤثر إلا الله بفعل تجليه، كما أن التجلي لا يتلقاه إلا الاستعداد. ويحمل كل موجود استعداداً خاصاً به يقبل التجلي الإلهي، ليعبّر الاستعداد عن وجه القبول والانفعال في الموجود كما يبرز ابن عربي: «فإن الاستعداد لما ظهر بالحياة إنما كان للقابل»[٥٦]. ولأن الاستعدادت تقترن بالقوابل فإنها

---

(٥٣) الفتوحات. ج٣، ص ٢٦٩.

(٥٤) ليقرب شيخ المتصوفة من الأذهان تصوره للاختلاف النابع من الوحدة يشبه الوجود بشجرة، الوحدة فيها هي عين تفرع أبعاضها وأجزائها وتنوعها. يقول: «(...) والكل حق له، فهو [تعالى] الأصل الذي نحن فرعه، والأسماء أغصان هذه الشجرة، أعني شجرة الوجود، ونحن عين الثمر، بل هو عين الثمر. فما لنا مثل سوى وجود هذا الشجر»، الفتوحات. ج٣، ص ٣١٥.

(٥٥) الفتوحات. ج٢، ص ٦٠٠، ينظر كذلك الفتوحات. ج٣، ص ١٣٧.

(٥٦) الفتوحات. ج٢، ص ٣٧٨.

تختلف[٥٧] وتتنوع وتتجدد بنسبة تقاس بتغير الأنفاس[٥٨]، وذلك بفعل لا نهائية التجليات الإلهية[٥٩]، إذ ينتج من كل تجلٍّ استعداد خاص ومتميز في الزمن الفرد[٦٠]. مما يولد الفرق بين النسب (الأنوثة والذكورة) داخل نفس الموجود. وينبثق هذا الفرق من كون كل استعداد يعبّر عن توجه خاص، ويختلف توجه عن آخر حسب القصد[٦١]، ويتغير القصد بتحول الحق في تجلياته.

تمثل التجليات الإلهية «نسب ومعان لا يتحقق وجودها إلا فيمن توجهت إليه»[٦٢]. ويعرّف ابن عربي التجلي بأنه «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»[٦٣]، ويقترن النور، في الفكر الأكبري، بالعلم الذي يقوم بفضل ظهور معنى في شيء، فيتكون التجلي من مؤثر (وهو هنا نور الغيب) ومن قابل (معبّر عنه بالقلب)، يربط بينهما الحب الذي يفتح القابلية للتلقي. وهكذا يعبر مصطلح التجلي عن وحدة لا ينفصم المتجلي فيها عن المتجلى له. ويحصل التجلي حسب درجة الاستعدادات من

---

(٥٧) الفتوحات. ج٢، ص ٤١٩.

(٥٨) ابن عربي، التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، وكشف الغابات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق عثمان إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهى، طهران، ١٩٨٨، ص ٢٨٨.

(٥٩) يستند ابن عربي إلى الآية: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (سورة الرحمن، الآية٢٩) ويعني بيوم الشأن: «الزمان الفرد الذي لا ينقسم»، الفتوحات. ج٤، ص ٤٢٥، والذي يقترن بالتجلي أو الشأن، ويتكلم الشيخ الحاتمي على الشأن من وجهين: وجه منه يدل على تجلي الاسم الإلهي، الفتوحات. ج٢، ص ٣٠٤-٣٠٥، والوجه الآخر يتعلق بالممكنات أو الشؤون الإلهية، الفتوحات. ج٤، ص ٢٦٧.

(٦٠) الفتوحات. ج٣، ص ٨٠.

(٦١) الفتوحات. ج١، ص ٢٦٦.

(٦٢) التجليات الإلهية وكشف الغايات. ص ٢٥١.

(٦٣) ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، (ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»)، دار صادر، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٣٤.

العلم[٦٤]، ويكون «العلم على قدر قبول العالم، وقبول العالم على قدر استعداده في أصل نشأته (...)»[٦٥]. مما يفيد أن العلم ينطوي على نسبتين لجمعه بين مستويين مختلفين من الموجودات، فهو من الناحية الإلهية تجلٍّ وإلقاء لمعنى اسم إلهي، وهو من الناحية الكونية ما يمنح الممكن «الاستعداد لقبول الروحانية السارية [فيه]»[٦٦]. فيُخرج التجلي ما في الغيب إلى الشهادة.

حسب هذه النظرة، تتعلق الاستعدادات بحدوث معنى وقيام معرفة، وبما أن كل ما يحمل معنى يصير موضوعاً للرغبة[٦٧]، فإن عبارة «الاستعداد»، في الخطاب الأكبري، تحيل على الرغبة. ويجد هذا التفسير دليله في قول ابن سودكين أحد أتباع الشيخ الحاتمي، الذي يعرّف الاستعداد بكونه تهيؤاً ذاتياً للقبول[٦٨]. ويتضمن القبول فكرة حضور الآخر لأن القبول يترتب عنه إقبال طرف مغاير[٦٩]. لذلك يمكن القول إن الرغبة تصل وتفصل بين نسبتي أو وجهي القطبية: وجه يهيئه استعداده

---

(٦٤) العلم حسب المنظور الأكبري لا يقتصر على الإنسان بل لكل موجود علم يخصه. ابن عربي. كتاب أيام الشأن، ضمن رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٧٣. وتعتبر الموجودات تجلياً لوجه العلم الإلهي، والاستعدادات مساوقة للعلم الأزلي. المساوق للذات الأزلية. التجليات الإلهية وكشف الغايات. ص ٢٥١.

(٦٥) الفتوحات. ج٣، ص ٨٧.

(٦٦) كتاب أيام الشأن، ص ٧٣.

(٦٧) Lacan et Philosophie, p. 81

(٦٨) يقول ابن سودكين أحد أتباع ابن عربي وشُرّاحه: «قال (الشيخ) ما هذا معناه. التهيوء هو الاستعداد. وكل نفس فرد هو استعداد، وذلك شامل لكل واحد (...)»، ابن سودكين، مخطوط الفاتح ورقة ١١ أ- ١١ ب. عن التجليات الإلهية وكشف الغايات، ص ٢٨٨. ينظر الفتوحات. ج١ ص ٥٧-١٣٦.

(٦٩) الفتوحات. ج٣، ص ٣٢.

للقبول فيحتل رتبة المنفعل وصفة الأنوثة، ووجه يهيئه استعداده لإلقاء الأثر ويقوم بوظيفة الذكورة.

تلتقي عند الاستعداد، كرغبة، نسبتان مختلفتان، لذا لا تفهم حركة التأثير والتلقي على أنها أحادية التوجه بل على أنها جدلية دائرية، حيث يتأثر الاستعداد بالتجلي الإلهي ويؤثر بدوره[٧٠] في هذا التجلي وفي ما يصدر عنه من مظاهر[٧١]. ويشرح شيخ مورسيا التفاعل بين المتجلي (المؤثِّر) والمتجلي له (المؤثر فيه) باستعماله للصورة التمثيلية للنور فيقول: «(...) الله يعطي على الدوام والمَحال [ج. محل] تقبل على قدر حقائق استعداداتها، كما تقول أن الشمس تنبسط أنوارها على الموجودات وما تبخل بنورها على أحد، وتقبل المَحال ذلك النور على قدر استعداداتها، وكل محل يضيف الأثر إلى الشمس ويغفل عن استعداده، فالشخص المبرود يلتذ بحرارتها والجسم المحرور يتألم بحرارتها، والنور من حيث ذاته واحد، وكل واحد من الشخصين يتألم بما به يتنعم صاحبه. فلو كان ذلك للنور وحده لأعطى حقيقة واحدة، وكذلك أعطى ما في قوته، غير أنه للقابل حكم في ذلك، ولا بد، فإن النتيجة لا تكون إلا عن مقدمتين (...). فالمتجلي من حيث هو في نفسه واحد العين، واختلفت التجليات، أعني صورها بحسب استعدادات المتجلى لهم (...)»[٧٢].

الحق المتجلّي لا يقبل التغير ولا التعدد لأنه واحد في ذاته، أما

---

(٧٠) الفتوحات. ج٢. ص ١١٦.

(٧١) يصرح ابن عربي بانفراده في إبراز تأثير الاستعداد في المظهر والظاهر، الفتوحات. ج٢. ص ٥٢٠.

(٧٢) الفتوحات. ج١، ص ٢٨٧.

تجلياته فتتعدد بتعدد وتنوع المظاهر التي تقبل التجلي حسب استعداداتها المختلفة، فتتكاثر وتتنوع أشكال التلقي (لا الإلقاء) بتعدد استعدادات القوابل[٧٣]. ويخضع نوع وشكل ما يظهر من موجودات لتأثير الاستعداد[٧٤] الذي يفسر، كرغبة، صدور التعدد والتنوع[٧٥] عن الوحدة. وبالتالي، فإن بزوغ الاختلاف من باطن الوحدة يعني تعلق معان مختلفة بنفس الموجود، فيعبر هذا الاختلاف عن نفسه بانكشاف الأنوثة أمام الذكورة بفعل تميز استعداد (رغبة) كل منهما، نظراً إلى تميز المعنى المقترن بكل منهما.

لا يمثل الاستعداد إلا عبارة من العبارات المتعددة التي يستخدمها شيخ العارفين ليتكلم على رغبة تحيل عليها ألفاظ كالتوجه[٧٦] والميل[٧٧] والعطف والمناسبة[٧٨]، وكلها تتضمن دلالة الانجذاب وما يختزنه من حركة تضم نسبتي الأنوثة والذكورة.

تصور الأنوثة والذكورة، في بعدهما الرمزي، يضفي عليهما التجريد والشمولية، فيسريان في الكائنات وفي العوالم المتنوعة بما فيها العالم

(٧٣) يقول ابن عربي: «واعلم أن الشيء الواحد العين إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة، فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينه». الفتوحات. ج٢، ص ٤٥٨.

(٧٤) الفتوحات. ج٢. ص ١١٦.

(٧٥) الفتوحات. ج٣ ص ٨٠، يورد ابن عربي بخصوص المعرفة: «قيل للجنيد وقد سئل عن المعرفة والعارف. فقال: لون الماء. لون إنائه. فأثبت الاثنين». الفتوحات. ج١، ص ٦٩٧. فالماء. كالوجود. واحد. تتعدد ألوانه باختلاف ألوان (استعدادات) الأقداح وأشكالها.

(٧٦) فهم شُرّاح ابن عربي الاستعداد بمعنى الوجه: «(...) «يريدون» بتوجه الاستعداد الذاتي «وجهه». التجليات الإلهية وكشف الغايات، ص ١٤٢. ومن معاني الوجه في اللغة السبيل المقصود. لسان العرب، ولا يقصد إلا موضوع الرغبة. كما أن الوجه هو ما يقبل الرؤية ويثير الرغبة.

(٧٧) الفتوحات. ج٢، ص ٦٠.

(٧٨) الفتوحات. ج٤، ص ٣٦-٣٧.

الميتافيزيقي. مما يمنحهما نعت الحقيقة الأصلية التي صدرت عنها وبها الموجودات كافة. وذلك لأن أصل هذا الزوج من المقولات يرتبط بالوجود الإلهي[٧٩] وبعالم الغيب[٨٠] الذي يقترن بالكنز الخفي.

---

(٧٩) الفتوحات. ج١، ص ٢٦٦، الحديث عن الوجود الإلهي أو الحضرة الإلهية يقتضي التمييز بين حضرة الذات وحضرة الألوهة وحضرة الربوبية.

(٨٠) يربط ابن عربي بين الميل والعورة (وهي غيب) التي ترجع إليها رتبة السرّ في الإيجاد الإلهي للكون. الفتوحات. ج١، ص ٦٨٣. وقد تم تناول العلاقة بين الجنس المطلق والغيب في مقال لفتحي بن سلامة، الجنس المطلق، مجلة مواقف، عدد ٦٤، سنة ١٩٩١، ص ١٩، حيث يورد أن ابن إياس الحنفي يرى أن الأمانة التي أودعها الله لدى البشر هي الفرج.

٢ ــ الكنز الخفي

يـا عـبـادي هـل رأيـتـم مـا أرى	يـا عـبـادي هـل بـنـا أنـتـم أنـا
خـرس الـقـوم وقـالـوا: ربّـنـا	أنت مـولانـا ونـحـن الـقُـرَنـا
يـا عـبـادَ الله سَـمْـعـاً إنّـنـي	روحُ مـولاكـم أمينُ الأُمـنـا
أنـا مـاحـي الـكـون مـن أسـراركـم	أنـا سـرُّ الـكـنـز مـا الـكـنـز أنـا[٨١]

الحديث عن الكنز الخفي ينقلنا إلى عالم الحقائق الإلهية، ويضعنا أمام تصور ابن عربي الميتافيزيقي، وهو تصور كثيف وشاسع، لذا سيتم الاقتصار على القضايا التي تزيح بعض الحجب عن موقع الأنوثة والذكورة على المستوى الأنطولوجي. في هذا السياق، يمكن التذكير بما يصطلح عليه بـ «وحدة الوجود»، والتي تتلخص في إرجاع الوجود الحق إلى الله. ومن خلال وحدة الوجود تطرح قضية محورية وتتمثل بالتنزيه والتشبيه. يقرّ ابن عربي بإثبات التنزيه والتشبيه في حق الوجود الإلهي. سنده في ذلك كلام الله الذي يؤكّد جمع الحضرة الإلهية بين صفات متقابلة، إذ ينعت الله نفسه بأسماء تمنع تشبهه بالكائنات، ويطلق عليه أخرى تشبهه بها. كما أن الوجود الإلهي يقبل أسماء متعددة منها الرحمن والرب والله. ولهذا التعدد دلالات، منها أن الحق من حيث ذاته «ما هو مسمى الله والرب، فإنه لا يقبل الإضافة»[٨٢]. التمييز بين الذات الإلهية

(٨١) ديوان ابن عربي، ص ٢٢.

(٨٢) الفتوحات. ج١، ص ٣٢٨.

واسمي الله والرب يخص معرفة الإنسان بالوجود الإلهي، إذ يعجز الإنسان عن المعرفة بالذات الإلهية لكونها تتصف بالتنزيه، ولمفارقتها للعالم وللكائنات بحكم أنها، في إطلاقيتها، وراء الكون. فالذات الإلهية لا يبلغها إدراك ولا تقبل النعت ولا الصفة ولا الاسم ولا المعرفة[٨٣] نظراً لأنها غيب الغيوب[٨٤]. وقد أفصح الكلام الإلهي عن هذا التنزيه في قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى، الآية١١)، و﴿يحذركم الله نفسه﴾ (سورة آل عمران، الآية ٢٨)، وتعني النفس لغوياً ودلالياً الذات.

أما المعرفة بالرب فإنها تحصل من طرف المربوب. ويندرج هذا المنظور في إطار تصور يرى أن كل إنسان (وكل كائن) يشكل مظهراً لاسم إلهي يحكمه، ويكون به رباً[٨٥]. وكما يفصح ابن عربي، فإن «مُسمّى الرب يقتضي المربوب، ومُسمّى الله يطلب المألوه»[٨٦]. مما يعني أن المعرفة بالحضرة الإلهية تقوم على النفي والإثبات، فتُنفى المعرفة بالله من جهة ذاته ويقوم الفرق، وتُثبت المعرفة من جهة علاقة الله بالعالم، ويحصل الوصل من منطلق أن «العالم كله أسماؤه الحسنى وصفاته العليا»[٨٧].

---

(٨٣) الفتوحات. ج١، ص ٩٠.

(٨٤) Izutsu, Toshihiko, Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique, Ed. Les deux Océans, Paris, 1980, p. 72.

(٨٥) الرب مشتق من أصل «ربب». وتعني ربَّى وحافظ وراعى. ورب الشيء مالكه ومستحقه وصاحبه، ويطلق الرب «في اللغة على المالك والسيد والمدبر والمربي، والقيم والمنعم (...) ولا يطلق غير مضاف إلا على الله عز وجل». لسان العرب.

(٨٦) الفتوحات. ج١، ص ٣٢٨.

(٨٧) الفتوحات. ج٣، ص ٤٠٥.

فتتدخل، من الناحية الثانية، الأسماء الإلهية كنسب وإضافات تربط بين الله والمألوه وبين الرب والمربوب، وهو وجه المناسبة والاتصال بين الله والكون.

لتفسير الاتصال بين الله والعالم يستند الشيخ الحاتمي إلى حديث قدسي يقول: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني»[٨٨]. من بين ما ينطوي عليه هذا الحديث نجد الحب (بما يبطنه من رغبة) والمعرفة، وهما حدّان يجمعان بين نسبتين مختلفتين (محب / محبوب، عالم / معلوم). ويبرز هذا الحديث أن الله أصل الموجودات ومصدرها، وأن الخلق، في مغايرته عن الله، يمثل ذلك الآخر المشار إليه بالكنز الخفي والباطن في الوجود الإلهي. وبانتقال هذا الآخر (الكنز) من الغيب إلى الشهادة يظهر العالم. لكن الكنز الخفي في ذاته، أي من حيث دلالته على باطن الوجود الإلهي وكذا من حيث تعبيره عن باطن الموجودات، لا يفارق الغيب، ولا يظهر أبداً في عالم الشهادة، ومن ثم، فإن الوجه الذي ينكشف من الكنز[٨٩] يقتصر على آثاره التي تقوم كآخر. وبهذا الآخر يعرف الحق ذاته [فأحببت أن أعرف]، ويتجلى بالآخر وفيه العلم الإلهي كنسبة تربط بين عالم ومعلوم. وتسمح هذه النسبة (العلم) للموجودات (والتي هي معلومات الحق)

(٨٨) حديث مشهور ومتداول عند المتصوفية ويعتبر حديثاً ضعيفاً بالنسبة إلى بعض الفقهاء.

(٨٩) يتكون الكنز عامة من جواهر، لذلك يطلق ابن عربي على أول موجودين اسمي الدُرة البيضاء، (اللؤلؤة الكبيرة) إشارة إلى العقل الأول أو النور المحمدي، والزمردة الخضراء دلالة على النفس الكلية المنبعثة من الدرة البيضاء، الفتوحات. ج٢، ص ١٣٠، وتعبّر الدرة البيضاء (العقل الأول) والزمردة الخضراء (النفس الكلية) على مبدأي الذكورة والأنوثة الكونيتين.

بالتعرّف إلى الله [تعرفت إليهم فعرفوني] وعلى بعضها لأن ظهورها يقترن بالمعرفة والحب.

يرجع ظهور العالم، في إطار هذا التصور، إلى قوة الحب كما يذكر شيخ المتصوفة «(...) كان إيجاد العالم عن حب، وقد ورد ما يؤيد هذا في السنّة وهو قوله: «كنت كنزاً لم أُعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني»، فأخبر أن الحب كان سبب إيجاد العالم»[٩٠]. يشكل الحب طاقة ذاتية في الوجود، وتولّد هذه الطاقة قوة باطنية تدفع المطلق، الحابل بمعانٍ وصفات لا حصر لها حتى الفيض، نحو التجلي. فيتخذ التجلي معنى حركة تنبع من الحب بحكم أنه امتلاء. ويفصح الشيخ الحاتمي عن هذه الفكرة بقوله: «إن الغيب إذا ثقل عليه الأمر وضاق عنه ولم يتسع له استراح على عالم الشهادة، فتنفس الغيب الحامل، المثقل فأبرز في عالم الشهادة ما كان ثقل عليه حمله(...)»[٩١]. امتلاء الوجود إلى حد الفيض يولد في غيب المطلق حركة ذاتية، باطنية، تؤدي إلى تمدده. ومن بطن هذا الامتلاء تنبثق الرغبة في المعرفة وفي المحبة، وهما لا تتحققان إلا بحضور الآخر. فيحصل الفيض أو التجلي، ويحدث الانشراح والرحمة، لأن الفيض يُفرّج وينفّس عن كرب يثقل الباطن، وينتقل ما في الغيب إلى الشهادة.

(٩٠) الفتوحات. ج٢، ص ١١٢.

(٩١) الفتوحات. ج٢، ص ٦٣٠.

التجلي الأول[٩٢] يطلق عليه ابن عربي التجلي الأقدس[٩٣]، وعنه تفيض الأعيان الثابتة[٩٤]، وتعني الحقائق الباطنية للأشياء[٩٥]. ويعتبرها الشيخ الأكبر «محل الحوادث (...) لأنها محال [ج. محل] ظهوره [تعالى]»[٩٦]. وبتجلي الأعيان الثابتة يرى[٩٧] الحق نفسه في نفسه في غيب ظاهر له تعالى، معدوم في عالم الكائنات، فتحيل الأعيان الثابتة الملازمة في وجودها للغيب على الكنز الذي يبقى على خفائه كما يشير ابن عربي: «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم

(٩٢) التجلي فيض (جُود ذاتي) ورؤية ومعرفة.... لا تحصره الحركة الزمانية، ولا يتضمن تتابعاً مكانياً. وفي حال استعمال ألفاظ قد يفهم منها ذلك (أول، ثانٍ، ثم...)، فإن أصل المشكل يرجع إلى اللغة نظراً إلى محدوديتها وإلى خضوعها لأحكام الزمان والمكان.

(٩٣) «التجلي الأقدس» أو «الفيض الأقدس»، عند ابن عربي، هو «تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة «الوجود المطلق»، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية بل هي مجرد قوابل للوجود»، أبو العلاء عفيفي. تعليقات على الفصوص، الفصوص. ج٢، ص ٩، ينظر: عفيفي. أبو العلاء، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري، مصر، نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٩، ص ٢١.

(٩٤) «عين ثابتة» اصطلاح أكبري في تركيبه بين عين وثبوت، وقد استقى معناها من مصادر متنوعة: القرآن والفلسفة وعلم الكلام المعتزلي. ويعني بها الحقيقة والذات والماهية عبر لفظ عين، أما الثبوت فيحيل لديه على الوجود المعقول كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن في مقابل وجوده المتحقق خارج الذهن في الزمان والمكان، ووجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي. المعجم الصوفي، الفتوحات. ج١، ص ٣٠٢.

(٩٥) Abu l'Alà Afifi, The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi, Ed. AMS Press, 2ed, New York, 1974, p. 41.

(٩٦) الفتوحات. ج٢، ص ٧٤-٧٥.

(٩٧) لا تنفصل الرؤية عن العين. وتشير في دلالتها المباشرة، إلى حاسة البصر والرؤية، وتتصف بالتأنيث. وأعيان القوم: أشرافهم، وأفاضلهم، والعين: عين الماء وينبوعه ومنبعه، ويقال «حفر الحافر فأعين وأعان أي بلغ العيون» وعين الشمس شعاعها أو هي ذاتها، والعين الذهب عامة، والعين في الميزان: الميل (ترجيح كفة على أخرى)، وتعني كذلك حقيقة الشيء، ونفسه وشخصه وأصله وذاته. وعين كل شيء: خياره، لسان العرب.

فعرفوني» ففي قوله كنت كنزاً إثبات الأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة وهي قوله: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (سورة النحل، الآية ٤٠)»[٩٨]. تجلي الأعيان الثابتة حرك الكلام الإلهي، لكن الحركة إذا تعلقت بالكلام فإنها لا تقترن بالأعيان لأن هذه الأخيرة تتصف بالثبوت وتظل على سكونها الأصلي[٩٩]. وبذلك، لا يبطل تجليها وحدانية الله بما أنها لا تحمل الوجود في ذاتها بل تحيل على «حقائق معقولة، كثيرة من جهة النسب لا من جهة وجود عيني (...)»[١٠٠] تختلف الأعيان الثابتة عن الحق بفقدانها الوجود الذاتي واتصافها بالعدم، لكن، العدم في حقها لا يتعدى معناه عدم ظهورها في عالم الشهادة[١٠١]، وهي موجودة بقيامها في الذات[١٠٢] الإلهية، لا تستقل ولا تزيد عن ذات الوجود[١٠٣].

كما تتميز الأعيان الثابتة، عن أصلها الذي هو الله بالانفعال والإمكان[١٠٤]، ونظراً لإمكانها ولاستعدادها[١٠٥] تقبل تجلي الحق فيها

---

(٩٨) الفتوحات. ج٢، ص ٢٣٢.

(٩٩) الفتوحات. ج٤، ص ٣٢٠، وينظر ن. م. ج٣، ص ٣٠٦، والفصوص. ج١، ص ١١، حيث يشرح ابن عربي بأن الأعيان لا تفارق ثبوتها لأن ما يظهر عنها هي آثارها وأحكامها.

(١٠٠) الفتوحات. ج١، ص ٣٢٢.

(١٠١) The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi, p.4.

(١٠٢) Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge, Ed. State University of New York Press, New York, 1989, p. 84.

(١٠٣) الأعيان الثابتة في مذهب ابن العربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ص ٢١٤.

(١٠٤) الفتوحات. ج٢، ص ٥٧، ج٣، ص ١٩٣.

(١٠٥) الفتوحات. ج٢، ص ٥١٤.

(١٠٦) الفتوحات. ج٢، ص ٩٥.

وتنفعل لتأثيره. وبذلك تعبّر عن الأنوثة على المستوى الأنطولوجي. وتحظى بهذه الصفة لاشتمالها على مظاهر الحق، إذ: «(...) لما كانت الأعيان كلها من كونها مظاهر نسبتها إلى الألوهية نسبة واحدة من حيث ما هي مظاهر تسمى بالآخر، فهو الآخر أخرية الأجناس لا أخرية الأشخاص»(١٠٦) غيرية الأعيان الثابتة(١٠٧) ترجع إلى رتبتها كمظاهر (ما يُظهر) أو مرايا تعكس الصفات الإلهية، ومن خلالها يرى الحق جماله في آخر(١٠٨). وبرؤية الجمال ينبثق الحب، ومعه الرغبة في الظهور وفي المعرفة. فتتسم الأعيان، المنفعلة بذاتها، بالفاعلية لقدرتها على كشف صورة المُتَجَلِّي وقيامها كمصدر لمعرفة الحق بذاته. وتحتفظ الأعيان الثابتة بفاعليتها لأنها تؤثر في كل ما يليها من مظاهر. ومن ثم تجمع الأعيان بين فاعلية الذكورة وانفعال الأنوثة.

حلول الأعيان الثابتة في رتبة الآخر يجعلها بالنسبة للحق «(...) كالمرآة، فإذا تجلى الحق لها انطبع فيها ما في العلم الإلهي من صور العالم وأعيانه، [و] ما زال الحق متجلياً لها فما زالت صور العالم في الغيب، وكل ما ظهر لمن وجد من العالم فإنما هو ما يقابله في نظره في هذه المرآة التي هي الغيب (...)»(١٠٩). يشبه الشيخ الحاتمي الأعيان الثابتة بـ «مرآة

---

(١٠٧) الفتوحات. ج٢، ص ٤٥، وفي سياق الحديث عن الأعيان الثابتة كآخر، يميز الشيخ الأكبر بين الأعيان الثابتة التي لا تفارق ثبوتها والموجودات كمظاهر لهوية الحق. الفتوحات. ج٣، ص ٣٩٦، ن.م. ج٢، الصفحات: ٤-٥-٤٥-٥٥.

(١٠٨) الفتوحات. ج٢، ص ٩٥.

(١٠٩) الفتوحات. ج٣، ص ٤٣١.

الغيب» ليقرب صورتها من الادراك، وذلك لأن الأعيان الثابتة ـ كالمرآة ـ تحمل الإمكان (القابلية) الذي يمنحها الاستعداد لقبول صورة الحق، وبها تتحقق رؤية الله لذاته ولها[110] بشكل كلي ومعقول. وبهذه الرؤية تكتسب الأعيان العلم بذاتها، وتشاهد بعضها بعضاً في مرآة الحق، إذ أن الرؤية دائرية بين وجهي الوجود، عبرها تصير الأعيان مرآة للحق والحق مرآة لها[111]. فتعكس الأعيان الثابتة الصفات الإلهية، وتحل في مقام البرزخ بين الله وعلمه وبينه وبين العالم، ومن خلال هذه الرؤية يشاهد الله باطنه [الكنز الخفي] وقد صار ظاهراً وآخر.

بحضور الآخر تتولد في ذات الوجود المحبة والرغبة، مما يوجه المطلق نحو المعرفة بذاته وبالغير. لذلك يقترن تجلي الوجود بالعالم، فقد «(...) علِمَنا [تعالى] وأراد وجودنا وأوجدنا على الصورة الثابتة في علمه بنا ونحن معدومون في أعياننا (...)»[112]. تشير الأعيان الثابتة، كتجلٍّ باطني للكنز الخفي، إلى حضرة العلم الإلهي[113]. ويشكل العلم «صفة ذاتية لله (...)»[114]، لا ينفصل عن وجوده، إذ أن «علمه [تعالى] عين

---

(١١٠) الفتوحات. ج٤ ص ٣٩٠.

(١١١) يقول ابن عربي «(...) أي شيء جعلت مرآة، أعني حضرة الأعيان الثابتة أو وجود الحق، فأما أن تكون الأعيان الثابتة لله مظاهر، فهو حكم المرآة في صورة الرائي، فهو عينه، وهو الموصوف بحكم المرآة، فهو الظاهر في المظاهر بصورة المظاهر، أو يكون الوجود الحق، وهو عين المرآة، فترى الأعيان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه، فترى صورتها في تلك المرآة، ويتراءى بعضها لبعض (...)». الفتوحات. ج٤، ص ٣١٦.

(١١٢) الفتوحات. ج١، ص ٩١.

(١١٣) يطلق ابن عربي على هذه الحضرة أو التنزل الإلهي اسم الحقيقة الكلية، الفتوحات. ج١، ص ١١٩.

(١١٤) الفتوحات. ج٣، ص ٤١٢.

ذاته كسائر ما ينسب إليه من الصفات وما سمي به من الأسماء»[115].
ينتمي العلم إلى الغيب (وهو كنز خفي) وإلى الإمكان، وبتحرك الرغبة الميتافيزيقية نحو المعرفة يكسو الله الأعيان حلة الوجود بتجليه لها، وفي تجليه لها تظهر الممكنات (آثار الأعيان) كمعلومات للحق، ينكشف بها وفيها علمه الأزلي. «فقوله [تعالى]: «فأحببت أن أعرف» تعريف لنا بما كان الأمر عليه في نفسه (...) وكل عين فكانت معدومة معلومة له محبوباً له إيجادها ثم أحدث له الوجود بل أحدث فيها الوجود بل كساها حلة الوجود فكانت هي ثم الأخرى ثم الأخرى على التوالي والتتابع من أول موجود المستند إلى أولية الحق وما ثم موجود آخر بل وجود مستمر في الأشخاص (...)»[116].

كثيراً ما يستعمل مفهوم الوجود، عند الحاتمي، بمعنى المعرفة، وفي هذا السياق، فإن استفادة الأعيان الثابتة من الوجود يقصد منها معرفتها بذاتها وبالغير. وتستقي هذه المعرفة من الله الذي يعرفها كمعلومات بعلمه القديم، مما يضفي عليها صفة معلومات[117] الحق. وبقبول الأعيان، كمعلومات، تجلي الحق يظهر الكون بانتقال الممكنات (المعلومات) من حال إمكان وانفعال خالصين إلى حال الحركة والظهور، وهو حال يجمع بين الفاعلية والانفعال. ولا يعني انتقال الممكنات من الغيب إلى الشهادة

(١١٥) الفتوحات. ١، ص ١٧٢.
(١١٦) الفتوحات. ج٢، ص ٣٢٩.
(١١٧) يتخذ المعلوم لغوياً موقع اسم مفعول لإحالته على حصول العلم وعلى الشيء الذي عُلم، ويشير دلالياً إلى قبول فعل العالِم (الفاعل)، فيجمع بين الفاعلية والانفعال.

حصول انفصال عن الذات الإلهية (ذات العالِم الموجد) بقدر ما يعني ظهور المعلوم أو الممكن في حضرة أخرى من وجود الذات، ويمكن التعبير عنها بحضور الذات عبر علمها باختلافها. وبالاختلاف ضمن الوحدة، يصدر العالَم (والعَالَم من فعل علِم) في تميزه بالانفعال عن الله، وفي كشفه لصفة العلم الإلهي عبر تجلي معلومات، أو كلمات إلهية، تتصف بالتنوع والاستعداد لقبول الحب (الرؤية والمعرفة) الإلهي.

فالحب، إذن، صفة ذاتية في الوجود المطلق، ويتجلى بفضل حضور الأعيان الثابتة. وتتصف العين الثابتة، كمشروع معلوم، باستعدادها الدائم لتلقي الحب الإلهي، ولا يحب الله من خلالها إلا ذاته لأن الحق «محبوب له إيجادها»، إذ بفضلها يتحقّق العلم والحب الإلهيان، «وهذا معنى قوله: «فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فعرفوني» فما يعرف الله إلا بما أخبر به عن نفسه من حبه إيانا ورحمته بنا ورأفته وشفقته وتحببه ونزوله في التحديد لنتمثله تعالى (...) كذلك والله لا يحب في الموجودات غيره فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب وما في الوجود إلا محب فالعالم كله محب محبوب، وكل ذلك راجع إليه (...)»[١١٨].

تجلي الله في المظاهر (ظهور الموجودات) يعني سريان معاني الأسماء الإلهية في الأعيان الثابتة[١١٩]. ويعبّر السريان الإلهي في الأشياء عن

(١١٨) الفتوحات. ج٢، ص ٣٢٦.

(١١٩) يقول ابن عربي: «القدرة تطلب محلها الذي تتعلق به كما أن نسبة الإرادة تطلب محلها الذي تتعلق به كما أن العلم يطلب محله الذي يتعلق به نفياً كان أو إثباتاً، وجوداً أو عدماً (...)»، الفتوحات. ج٣، ص ٨٥، ويقصد من ذلك أن المعاني أو الأسماء الإلهية تطلب محال (ج. محل) تحققها وتجدها في الأعيان الثابتة كمظاهر للحق.

وصل وزواج بين هذه الأسماء الإلهية وأعيان الممكنات، في حين يدل الغيب (عدم ظهور الموجودات) على البعد وغياب الوصل بين الأعيان والأسماء. ويطلق ابن عربي على حضرة الغيب هاته اسم الوحدانية [مقابل أَحَدية الذات(١٢٠)] لاتصافها بمثلية تنعكس عبر حضور نسبتين متماثلتين في غياب رابط بينهما. وتتسم هذه الحضرة بانعدام أحكام الأسماء الإلهية، والتي تنعزل في تجردها وفي انفصالها عن مسمياتها وحقائقها، وفي الوقت نفسه، تختزن في ذاتها توجهاً نحو سمو وسلطة لا يمكن أن يتحققا لها إلا بانفعال الأعيان (المسميات والحقائق) لها وقبول آثارها(١٢١).

يترتب عن غياب الوصل بين الأسماء والممكنات كرب وحزن

---

(١٢٠) الأَحَدية موطن الأحد، كتاب الألف، ص ٤٥، وعليها حجاب العزة الذي لا يرفع أبداً فلا يعرف أحدية الله سواه. أما الوحدانية فيربطها بحضور الاثنين وبظهور: «الواحد (...) في مرتبتين معقولتين فسمي اثنين»، كتاب الألف، ص ٤٨، فالواحد يثنى بغيره لذا تضفى عليه صفة المثلية، كتاب الجلال والجمال، ص ٢٩، لأن غيره هو نفسه وباطنه، وعن هذه الحضرة صدرت الموجودات، كتاب الألف، ص ٤٨. ويربط الشيخ الحاتمي بين الوحدانية وحواء: «فأما حواء عليها الصلاة والسلام فمن الوحدانية»، كتاب الألف، ص ٥٢. مما يسمح باعتبار الوحدانية دالة على الأنوثة على أساس أن هذه الأخيرة رتبة لزوجية (حضور الاثنين) مثلية، تنتقل إلى حضرة الاختلاف ببزوغ الرابط (الحركة) الجامع بين الزوجين، وهو مقام الفردية أو الذكورة، ويرمز إليها آدم، كتاب الألف، ص ٥٢.

(١٢١) بجمالية فريدة، يتكلم ابن عربي على الكرب الميتافيزيقي الذي تغلب على الأسماء والممكنات في حال البعد مع الشوق الحاصل بين النسبتين، وسيتم الاقتصار على مقتطف من نص طويل: «إن الأسماء اجتمعت بحضرة المسمى، ونظرت في حقائقها ومعانيها، فطلبت ظهور أحكامها حتى تتميز أعيانها بآثارها (...). وكان أصل هذا أن الممكنات في حال عدمها سألت الأسماء الإلهية سؤال حال ذلة وافتقار، وقالت لها: "إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً، وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا، فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلة الوجود أنعمتم علينا بذلك (...) وأنتم كذلك كانت السلطنة تصح لكم في ظهورنا بالفعل وأنتم اليوم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية، فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر من حقنا". فقالت الأسماء (...)»، الفتوحات. ج١، ص ٣٢٣.

ميتافيزيقيين، ويشتد الكرب بفعل شوق متبادل ورغبة من النسبتين في التحام ينقذهما من عتمة الجهل والعدم. فتحرك الرغبة الميتافيزيقية المطلق نحو تجلٍّ ثانٍ وتنزّل ثالث للحضرة الإلهية(١٢٢)، يسميه ابن عربي التجلي المقدس(١٢٣)، وفي حضرته تتخلص الممكنات والأسماء الإلهية من الكرب، وتنتقل آثارهما إلى عالم الشهادة وظاهر الوجود بفضل نفس الرحمن(١٢٤).

لنفس الرحمن، في الخطاب الأكبري، عدد من المرادفات منها الحق المخلوق به(١٢٥) والخيال الطلق وعين البرزخ(١٢٦) والعماء(١٢٧). ويستقي الشيخ الحاتمي مصطلح العماء من حديث شريف جواباً عن سؤال: «أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء»(١٢٨). تطبع العماء صفة المعقولية والتجريد(١٢٩)، ويشكل ظرفاً

---

(١٢٢) أول حضرة إلهية تمثلها بالذات الإلهية وثاني حضرة تدل عليها الأعيان الثابتة وثالث حضرة يعكسها العالم الظاهر بنفس الرحمن.

(١٢٣) «التجلي المقدس» أو «الفيض المقدس» هو تجلي الله من حيث اسمه الظاهر في صور الأعيان الثابتة مما ينتج منه ظهور العالم. الفصوص. ج١. ص ٨١. وهو تجلٍّ لا يتوقف. الفتوحات. ج٢. ص ٥٥٦. ليمثل التجلي أو الفيض المقدس الدرجة الثانية من درجات التعين في الوجود المطلق. الفصوص. ج٢. ص ٩.

(١٢٤) الفتوحات. ج٢. صفحات: ٣٩٥- ٣٩٦-٤٠٣.

(١٢٥) الفتوحات. ج٢، ص ٣٩١.

(١٢٦) الفتوحات. ج٢، ص ٣١٠.

(١٢٧) يقول ابن عربي بخصوص العماء: «لأن (...) [الحق] خلقهم [الموجودات] وأظهرهم في العماء. وهو نفَس الرحمن، فهو كالحروف في نفَس المتكلم في المخارج وهي مختلفة (...)»، الفتوحات. ج٣، ص ٤٦٥.

(١٢٨) حديث رواه الترمذي ٨، ٢٧٠ وابن ماجة١، ٦٤ وأحمد بن حنبل ٤، ١١، ١٢.يقول ابن عربي بصدده: «ورد في الصحيح أنه قيل لرسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. وإنما قال هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء، فلما سماه العماء أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك»، الفتوحات. ج٢. ص ٣١٠.

(١٢٩) الفتوحات. ج٢، ص ٣١٠.

للحق وبرزخاً بين الذات الإلهية والعالم[١٣٠]. لذا يجمع العماء بين المتناقضات، و«(...) يكون في القديم قديماً وفي المحدث محدثاً، وهو مثل قولك (...) في الوجود إذا نسبته إلى الحق قلت قديماً وإذا نسبته إلى الخلق قلت محدثاً»[١٣١]. نظراً إلى موقعه البرزخي بين الله والعالم يحيل العماء على القطبية الميتافيزيقية، فمن حيث كونه أينية الحق[١٣٢] وظرف تثبت فيه أعيان الممكنات[١٣٣] وعين الرحمة[١٣٤] وجوهر العالم[١٣٥] يدل على وجه الانفعال والأنوثة الكليتين، ومن حيث هو نفس وحركة يشير إلى وجه الفاعلية والذكورة في شموليتهما، فيمثل «(...) العماء أصل الأشياء والصور كلها، وهو أول فرع ظهر من أصل (...)»[١٣٦]. وتسري قطبية العماء الرمزية في المظاهر القابلة لتجلي الأسماء الإلهية، ومعها تتخلل معاني الأسماء كل موجودات الكون.

يعرّف ابن عربي الاسم بكونه: «أمر يحدث عن الأثر أو أمر يكون عنه الأثر أو منه ما يكون عنه الأثر ومنه ما يحدث عن الأثر إذا لم ترد به المسمى»[١٣٧]. يقع الاسم بين أثرين[١٣٨]، ويقصد الأثر الأول صورة الحق

---

(١٣٠) الفتوحات. ج٢، ص ٣٩١-٣٩٥-٤٠٣؛ ن. م. ج٣، ص ٤٢٠-٤٥٢، وينظر كذلك: المرآة أو حضرة الأنوثة في فكر ابن عربي للمؤلفة، الصادر في مجلة مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الرابع، حزيران / يونيو ٢٠٠٠، ص ١١٩-١٣٠.

(١٣١) الفتوحات. ج٢، ص ٦٣.

(١٣٢) الفتوحات. ج٢، ص١٧٤.

(١٣٣) الفتوحات. ج٢، ص ٢٨٣.

(١٣٤) الفتوحات. ج٣، ص ٤٣٠-٤٥٢.

(١٣٥) الفتوحات. ج٢، ص ٣١٣.

(١٣٦) الفتوحات. ج٣، ص ٤٢٠.

(١٣٧) الفتوحات. ج٢، ص ١٢٠.

(١٣٨) الأثر علامة تفقد الوجود في ذاتها، وتستقي معناها من كونها تحيل على الموجود الفعلي وهو هنا هو الله.

المتجلية في مرآة الغيب، وهو أثر لأنه مجرد صورة، وعن هذه الصورة تصدر الأشياء بما فيها الأسماء، ثم يظهر أثر آخر عن الاسم وهو المعنى الذي يحل في الممكن. وبذلك، يحوز الاسم وجهين، وجه انفعاله وأنوثته لصدوره عن موجود يسبقه، ووجه فاعليته وذكورته بحكم إحداثه لأثر [أو معنى] يتلقاه آخر. إلا أن وضع الاسم بين أثرين لا ينفي أنه في ذاته أثر باعتباره معنى. وكما يقول ابن عربي: «فلا يؤثر في الأشياء إلا ما قام بها وليس إلا العلم»(139)، ويتأسس العلم بالتأليف المتناسق بين المعاني.

ارتباط الاسم بجهات مختلفة لا يعيق قيامه كوحدة تتكون «من روح وصورة، فمن حيث صورتها تدل [الأسماء الإلهية] بحكم المطابقة على الإنسان، ومن حيث روحها ومعناها تدل بحكم المطابقة على الله»(140)، يجمع الاسم بين البشري في انفعاله والإلهي في فاعليته. هذا التركيب الخاص بحقيقة الاسم يتسع ليشمل الأسماء الإلهية في كليتها، والتي تتميز بالتقابل، فتتعارض أسماء الجلال وأسماء الجمال(141). الاختلاف بين الأسماء الإلهية ينبني على اختلاف المعاني، لأن الجمال الإلهي يحيل على الإمكان والانفعال لما يتسم به من رحمة ولطف وأنس ومحبة، وبذلك ينطوي على معنى الأنوثة. وتشير أسماء الجلال الإلهي إلى فاعلية الربوبية بما تحمله من سلطان وجبروت وشدة وعلو(142)، فيعبّر الجلال عن

(139) الفتوحات. ج٣، ص ٥٥٤.

(140) الفتوحات. ج٣، ص ٢٦٧، ويذكر الشيخ الحاتمي بخصوص نفس الشأن أن الاسم مكون من معنى وصورة وهو اسم من حيث دلالته على الله وهو صورة من حيث إشارته إلى الرحمن. الفتوحات. ج٢، ص ٣٩٦.

(141) الفتوحات. ج٣، ص ٩.

(142) الفصوص. ج١، ص ٥٤، يقول ابن عربي: «فإن قلت وما الجمال؟ قلنا نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل (...)، فإن قلت وما الجلال؟ قلنا نعوت القهر من الحضرة الإلهية (...)»، الفتوحات. ج٢، ص ١٣٣.

معنى الذكورة. ويلتقي الوجهان في الألوهة[١٤٣] التي تمثل مجمعاً للأسماء الإلهية، وقطبية أنطولوجية تعبّر عنها أزواج من الصفات وصف بها الحق نفسه، وتشمل الشدة والرأفة، الغضب والرحمة، العلو والنزول...، وبحكم هذه القطبية يقبل الوجود الإلهي أسماء متنافرة ومتناقضة[١٤٤]. وفي هذا السياق يدرج ابن عربي كلام أبي سعيد الخَرّاز حين سئل: «بم عرفت الله؟ فقال: «بجمعه بين الضدين» ثم تلا: «هو الأول والآخر، والظاهر والباطن»، يعني من عين واحدة وفي عين واحدة»[١٤٥].

يرى الحاتمي أن الكلام الإلهي أشار إلى قطبية الأسماء الإلهية بالتصريح أحياناً والتلميح أخرى فقال تعالى: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ (سورة الذاريات، الآية ٤٩)، ولمح إلى هذه الزوجية من خلال تقابل الغيب والشهادة، الدنيا والآخرة، الجنة والنار، السرّاء والضرّاء، القدمين واليدين والدارين[١٤٦]، وبفضل هذه القطبية ظهر الكون.

ينبع اختلاف الأسماء الإلهية من تمايز معانيها[١٤٧] (الجامعة بين معنى

(١٤٣) الفتوحات. ج٤، ص ٢٠٨-٢٠٩. يبين ابن عربي بأن الألوهة مرتبة للذات لا يستحقها سوى الله، تتميز من الذات الغنية عن العالمين، كما تتميز من الربوبية المسؤولة عن تدبير العالم، وتمثل الألوهة حكماً من أحكام الذات إلا أن لها أحكامها تتجلى في صورها، المعجم الصوفي (مادة الألوهية أو الألوهة).

(١٤٤) التضاد يتعلق بأسماء الأفعال حيث تجمع النسب بين الحق والخلق وتقوم أزواج الأسماء كمتقابلات ومنها: الرحمن والمتجبر، اللطيف والقوي، الجميل والجليل، السميع والمنتقم، المحيي والمميت، أما أسماء الذات التي لا تليق إلا بالوجودالإلهي كاسم الله، وأسماء الصفات التي تصف حقيقة الوجود الإلهي كالعليم، القدير، السميع، البصير، فنقائضها لا يمكن أن تطلق على الله، The Tao of Islam, p. 55.

(١٤٥) الفتوحات. ج٤، ص ٢٥١.

(١٤٦) الفتوحات. ج٣، ص ٤٤١.

(١٤٧) الفتوحات. ج٣، ص ٤٩٢، تدل الأسماء الإلهية على وجود الله الواحد، وتضم في ذاتها جهتين: جهة اختلاف ألفاظها (واللفظ كمجموعة حروف قابل لإعادة التركيب مما يعطي معاني جديدة) وجهة اختلاف معانيها، الفتوحات. ج١، ص ٦١١.

الذكورة ومعنى الأنوثة)، مما يفسّر تنوع العوالم وكثرتها. لكن اختلاف المعاني لا يحدث تعدداً وجودياً بما أن الأسماء لا تتمتع بالوجود في ذاتها ولا تؤثر إلا كنسبب وإضافات. ولأنها أمور عدمية(١٤٨) لا يمكن فصلها عن أصلها وهو الله، الوجود الحق. وبرغم أن الأسماء الإلهية تفقد الوجود في ذاتها إلا أنها صاحبة التأثير في العالم والمدبرة له كما يبرز الشيخ: «فلله الأسماء الحسنى، ولها آثار وتحكم في خلقه وهي المتوجهة من الله تعالى على إيجاد الممكنات وما تحتوي عليه من المعاني التي لا نهاية لها والله من حيث ذاته غني عن العالمين وإنما عرفنا الله تعالى أنه غني عن العالمين ليعلمنا أنه سبحانه ما أوجدنا إلا لأنفسنا لا لنفسه»(١٤٩). يفصل ابن عربي بين أسماء تتعلق بالذات الإلهية ولا تربطها صلة بالعالم، وأسماء تخص صفات التنزيه «يقدس بها جناب الحق»(١٥٠)، وأسماء تدبر العالم، وبفضلها وجدت الكائنات، وتنعت بأسماء الأفعال. وبتأثير أسماء الأفعال في الكون تصح لها الربوبية التي تتمثل بالسيادة والعلو والفاعلية. ولا تقوم هذه الصفات إلا في سياق علائقي يربط بين نسبتين، لذا يرى الشيخ الأكبر أن اسم الرب ورد في القرآن مقترناً بضمير (ربي، ربهم)(١٥١) أو بإضافة (رب العالمين، رب المشرق والمغرب). ويعبّر عن هذه العلاقة في الخطاب الأكبري بعلاقة «الرب بالمربوب»، وهي عبارة

---

(١٤٨) الفتوحات. ج١. ص ١٦٣-١٦٥.

(١٤٩) الفتوحات. ج١، ص ٢٦٨.

(١٥٠) الفتوحات. ج١، ص ٤٦٣.

(١٥١) الفتوحات. ج٤. ص ١٦٥.

تنطوي على معنى يتلخص في كون الاسم الإلهي لا يتجلى إلا في «مظهر» به تحق الربوبية. ومن هذه الناحية، يقبل الحق التأثر بما يحدث في العالم، ووصف نفسه بالرضا والسخط وغيرهما من أحوال[١٥٢].

بتأثير الأسماء في الممكنات ظهر العالم قائماً على قطبية ميتافيزيقية، تضم إليها الأسماء الإلهية واستعدادات الموجودات[١٥٣]، وذلك من منطلق أن تجلي الكون يقتضي قبول الممكنات لأحكام الأسماء وإظهار معانيها، فتستحق الممكنات صفة مظاهر للأسماء الإلهية[١٥٤]. وتصير المظاهر مرايا ترى فيها الأسماء الإلهية نفسها. ولأن العالم لا يحدث إلا بتجلي أسماء في ممكنات[١٥٥] فإنه يقبل صفة برزخ، تمتزج عبره الأسماء بالمسميات واللاهوت بالناسوت. قَطَبية المطلق والنسبي هاته قد تجد تعبيرها في الصيغة التالية: «فكما نحن به وله فهو بنا ولنا (...)، وهو ربنا وخالقنا، فبنا لكونه به ولنا لكونه له، إلا أن له الإمداد الوجودي فينا ولنا فيه الإمداد العلمي (...) فتداخلت المراتب، فهو الرفيع الدرجات مع النزول الذاتي والخلق مع النزول مع العروج والصعود الذاتي (...)»[١٥٦].

(١٥٢) الفتوحات. ج٤، ص ٣٧.

(١٥٣) الفتوحات. ج١، ص ٦١٥.

(١٥٤) الفتوحات. ج٢، ص ٣٤.

(١٥٥) الفتوحات. ج٣، ص ٤٩٩.

(١٥٦) الفتوحات. ج٤، ص ٦٦، يرجع هذا التداخل بين الاسم والممكن أو بين الرب والعبد إلى الميثاق الأصلي حيث كلّم الله، من حيث ربوبيته، الموجودات وهي في حال إمكانها وعدم ظهورها وسألها: «ألست بربكم؟» فقالوا: «بلى» فشهدوا على ربوبيته شهادة ثابتة، والإشارة هنا إلى الآية: ﴿وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم ألست بربكم، قالوا بلى..﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٧٢)، الفتوحات. ج٤، ص ٥٧.

الفصل بين الاسم والمسمى (الممكن) لا يستخدم إلا لتقريب الأفكار إلى الفهم، إذ لا يمكن التفريق بينهما لأن الاسم دلالة على مُسمّى لا قيام للواحد منهما إلا بالآخر. لذلك، يحتل العالم رتبة أسماء الحق[١٥٧]، مما يشرح المقولة الأكبرية أن كل ما سوى الله هو الله أي أسماؤه[١٥٨] التي تدبر وتؤثر في الممكنات. وعلى المستوى المعرفي فإن ما ينكشف للعارف هو الاسم الذي يتجلى في مظهر أو مجلى[١٥٩] وليس الله في ذاته. ويطلق ابن عربي على الاسم الذي ينكشف للعارف «إله المعتقد»[١٦٠] باعتبار أن الإنسان لا يرى ولا يعبد إلا الاسم الإلهي الذي يدبره ويحكمه كمحل إمكاني أو ممكن.

يتمتع الممكن في ذاته بالشوق الدائم للظهور ولقاء الآخر لأنه مهيأ باستمرار لقبول التكوين[١٦١]. وتضفي عليه هذه الخاصية صفة مشروع موجود، ينفتح لإمكانيات لانهائية للإيجاد. ويفارق الممكن الغيب إلى الشهادة متى عانق معنى اسم إلهي يطبعه بعلامة خاصة يكتسي بفضلها صفة المظهر، وذلك لأن الممكنات «(...) لا تعلم شيئاً ما لم تكن مظهراً لوجوده»[١٦٢]. اكتساب صفة مظهر أو مرآة تجعل الممكن يعكس معنى

---

(١٥٧) الفتوحات. ج٢، ص ١٢٢.

(١٥٨) الفتوحات. ج٤، ص ١٣.

(١٥٩) يستخدم ابن عربي. بشكل واسع، اسمي مظهر ومجلى بدلالة مرآة يتجلى ويظهر عبرها معنى اسم إلهي.

(١٦٠) «إله المعتقد» أو «إله المعتقدات» هو تمثل عن الوجود الإلهي يخلقه عقل الإنسان حسب استعداده وعلمه، الفصوص. ج١، ص ٢٥٥، الفتوحات. ج٤، ص ١٤٣، ويكون إله المعتقد واسطة بين الإنسان والله، من خلاله يعبّر الإنسان عن عبوديته لله، الفتوحات. ج٤، ص ٢٧٩، فيتمتع إله المعتقد بتحوله في الصور، الفتوحات. ج٤، ص ٣٨٦.

(١٦١) الفتوحات. ج١، ص ٣٢٣.

(١٦٢) الفتوحات. ج٢، ص ٦٢.

اسم إلهي، مما يمكنه من رؤية[163] ذاته والغير متمثلاً في اسم إلهي يحكمه ويكون له رباً[164]. على هذا الأساس، فإن كل اسم إلهي يحكم موجوداً ما بمعنى يخصه، ومن خلال هذا المعنى تتدخل معاني كل الأسماء الإلهية[165]. ويعبّر اتصال الممكن باسم عن استمرار القران البدئي بين الأسماء الإلهية والممكنات الأنطولوجية، ويحدث هذا الزواج الباطني بفضل سريان معاني الأسماء الإلهية في الأشياء المعقولة وتخللها لها، لتقوم هوية الموجودات على حدوث وصال عشقي بين فاعلية الأسماء وذكوريتها وانفعال الممكنات وأنوثتها. وبناء على هذا التصور، فإن ما من موجود، عقلي أو لفظي أو مادي أو خيالي، إلا ويتكون من نسبتي الأنوثة والذكورة، ويتعلق الاختلاف بين النسبتين بموقع كل منهما من الفعل الذي يحدد الانتساب إلى الفاعلية أو الانفعال.

(١٦٣) الفتوحات. ج٢، ص ٣٠٣.

(١٦٤) Imagination créatrice, p. 98.

(١٦٥) الفتوحات. ج١، ص ٦١٥.

٣ ـ الفعل بين الفاعل والمنفعل

فالكلّ يدخل تحت الحصر أجمعه　　وليس ثم سوى من ليس يَمّنعُ
فاعجب لمنفعلٍ في ذات فاعله　　يكنْ بها فاعلاً والكلّ قد جمعوا
على وجود الذي قلناه من عجبٍ　　وكلّهم بالذي جئنا به قطعوا[١٦٦].

تُوظف عبارة «الفعل» في الخطاب الأكبري بمعانٍ متنوعة، فتحيل على التجليات الغيبية (التنزلات الإلهية) وعلى حدوث العالم وظهور الأشياء وتغيرها في الكون. ويمكن الإشارة إلى أن مقولتي «التجلي» و«الفيض» تغلبان، على هذا الخطاب، حينما يتعلق الأمر بتنزلات الحضرة الإلهية، ويتم تداول أوسع لعبارتي «الظهور» و«الفعل» متى دار الحديث عن المظاهر الكونية. وتعكس العبارتان الأخيرتان العلاقة القائمة بين الله في ربوبيته، عبر فاعلية أسمائه الحسنى، وبين ممكنات[١٦٧] الكون المنفعلة. مما يجعل «(...) من كل شيء في الوجود زوجان (...)، ففاعل ومنفعل فيه، فالحق الفاعل والعالم منفعل فيه، لأنه محل ظهور الانفعال بما يتناوب عليه من صور الأكوان من حركة وسكون»[١٦٨].

---

(١٦٦) الفتوحات. ج٣، ص ٢٩٠.

(١٦٧) يرى ابن عربي أن انفصال فاعلية الذكورة عن انفعال الأنوثة يحدث بانقسام الكلمة في الكرسي، الفتوحات. ج٢، ص ٤٣٤، ن.م. ج.٣ ص.٤٣٢، مما سمح بظهور الزوجية، الفتوحات. ج٣، ص ٤٦٢، ويرتبط انفصال الذكورة عن الأنوثة بالكرسي لأنه موضع القدمين أو الرجلين ويرمزان إلى حدوث الحركة والانقسام لأنه بالرجل يحصل المشي والحركة.

(١٦٨) الفتوحات. ج٤، ص ١٣٢.

استقى ابن عربي زوج المفاهيم فاعل / منفعل من الفكر الفلسفي حيث تم تداول هذا الزوج بشكل واسع[١٦٩]. وقد صيغت علاقة الفاعل بالمنفعل، في الفلسفة، على أساس الفصل بين طرف يملك القدرة على الفعل والتأثير وطرف يغلب عليه الإمكان والانفعال. وانبنى هذا الفصل على منطق تفاضلي[١٧٠] يحصنه التجريد، فذابت المعالم التي تعلن بوضوح أن علاقة الفاعل بالمنفعل تؤطر نظرياً للتمييز بين الذكورة والأنوثة على المستوى الصفاتي وكذا على المستوى البشري. ويكسر ابن عربي هذه القاعدة عندما يفصح عن ارتباط زوج الفاعل / المنفعل بالذكورة والأنوثة، ويذكر وهو يتعرض لمنزل ثلاثة أسرار مكتتمة: «(...) وفيه علم إلحاق الإناث بالذكور وهو إلحاق المنفعل بالفاعل (...)»[١٧١]، وينطوي الإلحاق على معنى التقابل بين الفاعل والمنفعل.

تمتد جذور التقابل بين الفاعل والمنفعل إلى بنيات ذهبية عميقة تتكشف

---

(١٦٩) استخدام الزوج اللفظي فاعل / منفعل من طرف أرسطو في إطار التمييز بين الصورة الفاعلة والمادة المنفعلة، وتم تداوله بمعان مختلفة من طرف المفكرين المسلمين في إطار علاقته بالفعل الإلهي،

Allard (Michel), Le Problème Des Attributs dans la doctrine dA'l-Ásh'ari et de ses premiers grands disciples, Ed.de l'imprimerie Catholique-Beyrouth, 1965, p. 184

وأثارت علاقة الفاعل بالمنفعل إشكاليات نظرية جعلت المواجهة قوية بين الفرق والاتجاهات الفكرية الإسلامية، وتمثل الغرض من الجدال، في بعض وجوهه، في إبعاد الانفعال عن الله:

Osmane Chahine, Ontologie et Théologie chez Avicenne. Ed. A. Maisonneuve, Paris, 1962, p. 27

باعتبارأن الانفعال عجز عن الحركة وسلبية تقتصر على تقبل الفعل من فاعل قادر ومريد.

(١٧٠) تفضيل الفاعل على المنفعل، الذي أسّست له الفلسفة نظرياً، يتأسس على منطق هذا الفكر القائم على مبدأ الهوية التي تؤدي في بعض جوانبها إلى إقصاء الآخر، وقد انعكس هذا التفضيل في الأعمال الأدبية والفنية، La poétique du mâle, pp. 161 à 166 مما حوله إلى «حقيقة» يصعب دحضها.

(١٧١) الفتوحات. ج٣، ص ٢٥٥.

بواسطة اللغة. وتقدّم هذه الأخيرة صيغاً لسانية، عبر الجمل الفعلية، يحوز فيها «الفاعل» الفعل[١٧٢] لموقعه في الجملة، فيصبح صانعاً للفعل، يتصرف في مفعول تطبعه سلبية التلقي. وقد خصصت للفاعل حركة رفع تحيل دلالياً على التعالي والتجريد والسمو، وكلها سمات تعلقت بالفاعلية والذكورة. أما الصيغة اللفظية «انـ/ فَعَل» فتتكون من الفعل [فَعَل] بإضافة حرفين من حروف الزيادة (الألف والنون)، وتعتبر نحوياً من حروف المطاوعة، وتعني المشاركة في فعل يغيب فاعله الحقيقي ليحضر الفعل في انـ/ فعل بلا إرادة.

تغرس اللغة العربية (مثل غيرها من اللغات) في المتلقي صوراً ذهبية ينفصل فيها فاعل الفعل عن منفعل، من دون بلوغه سلبية المفعول به، يقتصر على قبول الفعل. وأفرز الاختلاف اللغوي بين الفاعل والمنفعل إشكاليات نظرية توسّعت وتسربت للجدال بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة. وانطلقت هذه الإشكاليات من الفعل البشري للبحث عن الحدود الفاصلة بين مسؤولية الإنسان ومسؤولية الله على الأفعال، لتصل إلى الفعل في ذاته وعلاقته بوجود العالم. ولمحاولة حل هذه القضايا النظرية لجأت الفلسفة إلى تجريد الفعل وإلى فصله عن خاصيته الأساسية

---

(١٧٢) الفعل في اللغة يتضمن دلالتين هما الحدث والزمان. ما الفعل لدى الكائن الحي فيعبّر عن حركة في اتجاه غاية. وينظر إلى الفعل من الناحية الأنطولوجية على أساس أن الوجود يتكون بفعله ذاته لكيلا يكون الفعل زائداً على الوجود بل ليشكل جوهر هذا الوجود:
Vocabulaire technique et critique de la philosophie.

المتمثلة بالحركة (والزمان)، وذلك حرصاً منها على صفائه من الانفعال والإمكان. ونظرت إليه كفعل خالص وثابت، يعكس الكمال لكونه وحدة بسيطة، الفعل فيها هو الفاعل في انفصاله عن الانفعال والتركيب(١٧٣)، ومن ثم، قدّمت الفلسفة صورة لفعل محض، يمتزج بالوجود المطلق وبفاعلية مفارقة للموجودات.

أما الفعل في الخطاب الأكبري فقد تمّ النظر إليه كحركة تقتضي حضوراً مشتركاً لكل من الفاعل والمنفعل، إذ أن الفعل «(...) مقسم على الحقيقة بين الفاعل والمنفعل (...)»(١٧٤). وسمح هذا الفهم بتفسير فعل الإيجاد (ظهور الكون) على أنه نتيجة مشاركة بين الله والموجودات كما يذكر صاحب الفتوحات: «وأما الضرب الآخر من الشركة في إيجاد العالم فهو باستعداد الممكن لقبول تأثير القدرة فيه، إذ المُحال لا يقبل ذلك، فما استقلت القدرة [الإلهية] بالإيجاد دون استعداد الممكن، ولا استقل استعداد الممكن دون القدرة الإلهية بالإيجاد، وهذا سار في كل ممكن»(١٧٥). لا يقوم فعل الإيجاد، ولا غيره، إلا بحضور قَطبية يلتقي عندها مؤثر بمؤثر فيه. ولم يبلغ ابن عربي هذه الرؤية، حيث يشترك الفاعل والمنفعل في الفعل، إلا بعد تردد وفحص(١٧٦)، وبعد الانتباه إلى

(١٧٣) Ontologie et théologie chez Avicenne P. 45,51,53,75,76,77

(١٧٤) الفتوحات. ج١، ص ٥٠٧.

(١٧٥) الفتوحات. ج٢، ص ٢٩٢.

(١٧٦) يكشف ابن عربي أنه تردّد بين إثبات فعل الإنسان ونفيه. لأن الكائن البشري منفعل عن الله. ولكن حينما رأى أن الله كلف الإنسان بأفعال مثل: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (سورة البقرة. الآية٤٣). و﴿اصبروا وصابروا﴾ (سورة آل عمران. الآية ٢٠٠)، أدرك عبر حوار مع تلميذه ابن سودكين أن الحق والخلق يشتركان في الفعل. الفتوحات. ج٢. ص ٦٨١.

مغزى تكليف الله للإنسان، فتبين أن ذلك يتطلب «أن يكون له [تعالى] في المنفعل عنه تعلق من جهة الفعل فيه يسمى به فاعلاً وعاملاً، وإذا كان هذا، فبهذا القدر من النسبة يقع التجلي فيه (...) وإذا كان (...) الحق [قد] خلق الإنسان على صورته، فلو جرد عنه الفعل لما صح أن يكون على صورته ولما قبل التخلق بالأسماء»(١٧٧).

الاشتراك في الفعل بين الفاعل الإلهي والمنفعل الكوني يمر عبر نسبة تربط بين الرب بالمربوب، وتكمن، كما تم تناول ذلك سابقاً، في الاستعداد الذاتي أو «الوجه الخاص» الذي يملكه كل موجود، والذي يؤهله كمنفعل لتلقي أثر اسم من أسماء الحق. هذا الوجه الخاص هو ما يسمح للممكن بتلقي الأثر الإلهي، فيظهر (الممكن) حسب خصوصية استعداده، وبذلك يؤثر المنفعل في طبيعة التكون والتجلي. فيصير الممكن، بفضل استعداده، فاعلاً، ليتحول بذلك وجه الانفعال إلى فاعلية، يشترك فيها الله والإنسان. كما أن امتداد صورة المبدع في الإنسان يؤكد فاعلية هذا الأخير، لأن الصورة، بالنسبة لابن عربي، فاعل ثانٍ(١٧٨)، يصح بها الفعل البشري.

يدل الفعل في عمقه على حركة تجمع وتفصل بين نسبتي القطبية، وبفضل الفعل كحركة يبرز الاختلاف بين فاعل، يتميز بإلقاء الأثر، ومنفعل، يقبله فيقع الفعل بينهما كحال بين نسبتين(١٧٩). ويجد الشيخ

(١٧٧) الفتوحات. ج٢، ص ٦٨١.
(١٧٨) الفصوص. ج١، ص ٢١٩.
(١٧٩) الفتوحات. ج١، ص ٦٧٧.

الحاتمي في الآية ﴿كل يوم هو في شأن﴾[١٨٠] إشارة إلى طبيعة الفعل كما يصرح بذلك: «وفي قوله: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (سورة الرحمن، الآية ٢٩) وليس إلا الفعل، وهو ما يوجد في كل يوم من أصغر الأيام وهو الزمان الفرد الذي لا ينقسم»[١٨١]. الفعل - أو الشأن - حركة تكوينية تتجدد مع الأنفاس، لا تتناهى لأن «نِسَب الأفعال لا تنتهي، بل هي في مزيد ما دام الفعل يظهر من الفاعل ومنه طلب المزيد في قوله تعالى ﴿وقل رب زدني علما﴾ (سورة طه، الآية ١١٤)، فإن له في كل فعل تجلياً خاصاً لا يكون إلا لعين ذلك الفعل، ولهذا يتميز كل فعل عن غيره بما يخصه من التجلي»[١٨٢]. يشكل الفعل، باعتباره حركة، ينبوعاً من التجليات الإلهية اللامتناهية، وكل تجلٍّ ينفرد في خصوصيته، مما يجدد الخلق[١٨٣]. وبحكم هذا التجدد تتلون الأحوال لتتوالى على نفس الموجود صفات متناقضة تتلخص في الانفعال والفاعلية.

تظهر الفاعلية من خلال صفات السيادة، ويترجمها الجبروت والشدة والغضب...، وهي سمات نظرت إليها أنماط فكرية مختلفة في تناسبها أو تطابقها مع الذكورة لارتباط هذه الأخيرة بالتأثير الذي تستقيه من امتلاكها

---

(١٨٠) ﴿كل يوم في شأن﴾ (سورة الرحمن، الآية ٢٩)، وردت كلمة شأن في القرآن مضافة إلى الله ومضافة إلى الإنسان. ويتكلم ابن عربي عن الشأن الإلهي بمعنى التجلي الدائم أي يربطه بالاسم الإلهي، المعجم الصوفي (مادة الشأن الإلهي)، الذي يتحول في الصور، الفتوحات. ج٣، ص ١٩٨-١٩٩. ويرى الشيخ الحاتمي أن التجلي الإلهي الدائم لم يزل ولا يزال ظاهراً في الممكنات لا ينقطع، ونظراً إلى التوسع الإلهي فالتجلي لا يتكرر بل يتجدد في الزمن الفرد وفي تجدده يوجد الله الممكنات التي تفنى بعد إيجادها.

(١٨١) الفتوحات. ج٤، ص ٤٢٥.

(١٨٢) الفتوحات. ج٣، ص ٣١١.

(١٨٣) Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle P. 107,11

لفعل يمنحها السلطة. ويحتفظ ابن عربي بالربط بين الفاعلية والذكورة، لكنه، حين يجعل الفعل مشتركاً بين الفاعل والمنفعل فإنه يضع السلطة بينهما. فإذا كانت الفاعلية لا تصدر إلا عن الأسماء الإلهية فإن أحكامها لا تظهر إلا إذا قبلتها الممكنات، ومن بينها الإنسان القادر على التخلق بهذه الأسماء. إلا أن مواقف الشيخ الحاتمي من الفاعلية تتأرجح بين إثباتها ونفيها، ويستند في ذلك إلى الكلام الإلهي الذي يضع الفعل الإنساني بين النفي والإثبات في قوله: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (سورة الأنفال، الآية ١٧)[١٨٤]. يأتي إثبات الفاعلية الإنسانية من قدرة الكائن البشري على التخلق بالأسماء الإلهية المؤثرة في العالم، ليصبح هو ذاته مؤثراً وفاعلاً. أما نفي الفاعلية عن الإنسان فإنه يفسر بانفعاله الذاتي الذي يتجسد في قبوله للأمر الإلهي[١٨٥] «كن» لحظة التكوين. مما يجعل الأنوثة، باعتبارها انفعالاً، خاصية ثابتة في الإنسان.

يعبّر الانفعال عن ذاته من خلال صفات اللين والرأفة والمحبة والرحمة...، وهي صفات اقترنت بالأنوثة، وتدل وجودياً على الإمكان والقابلية والاستعداد، وقد تجلّت هذه الصفات مع الأعيان الثابتة، ومنها يسري الانفعال في كل الموجودات، ويصير خاصية جوهرية فيها، لذلك يقول ابن عربي: «فإن كل منفعل فرتبته رتبة الأنثى وما ثم إلا منفعل»[١٨٦].

---

(١٨٤) الفتوحات. ج٤، ص ١٩٤، نظراً إلى قبول الإنسان للفعل الهي يصير محلاً لظهوره وفي ذلك انفعاله وغياب الفعل عنه، وبحكم هذا الانفعال يسري فيه معنى اسم إلهي فيفعل ويصير فاعلاً.

(١٨٥) كل الموجودات، وضمنها الإنسان، ظهرت لسماعها الأمر الإلهي "كن". ويشكل سماعها وقبولها للأمر الإلهي عين انفعالها. الفتوحات. ج٤، ص ٢١٠.

(١٨٦) الفتوحات. ج١، ص ٥٠٧.

مما يعني أن الأنوثة لا تقتصر على النساء بل تشمل الوجود والموجودات، وتتجسد في النساء لأن «(...) الأنوثة (...) سارية في العالم وكانت في النساء أظهر»[١٨٧].

يشترك الإنسان مع سائر الموجودات في الانفعال لقبوله التأثير الإلهي وسماعه الأمر التكويني «كن»، فتتخلل الأنوثة كيانه، غير أن سمة الانفعال تغلب على النساء وعلى الطبيعة، وهذا ما يجعل شيخ المتصوفة يربط بينهما عبر نصوص كثيرة مبرزاً كيف «أشبهت المرأة الطبيعة من كونها محلاً للانفعال فيها وليس الرجل كذلك، فإن الرجل يلقي الماء في الرحم لا غير، والرحم محل التكوين والخلق، فيظهر أعيان ذلك النوع في الأنثى لقبولها التكوين والانتقالات في الأطوار الخلقية خلقاً من بعد خلق إلى أن يخرج بشراً سوياً»[١٨٨]. تشبيه المرأة بالطبيعة يرتكز على اشتراكهما في الاستعداد للتكوين نظراً لقدرتهما على الولادة، وقبولهما أثر الغير وتأثيره. وكل كائن يتمتع بخاصية القابلية يعتبر، في الفكر الأكبري، منفعلاً ومحلاً ومرآة[١٨٩] وأنوثة. مما يضع الموجودات كافة، باستثناء الذات الإلهية[١٩٠]، في رتبة محال (ج. محل) تنفعل بفعل الغير.

---

(١٨٧) الفتوحات. ج٣، ص ٢٥٦.

(١٨٨) الفتوحات. ج٣، ص ٨٧، وينظر كذلك ن. م. ص ٩٠-٨٨، وج٤، ص ٤٥٤.

(١٨٩) الفصوص. ج١، ص ٤٨-٤٩.

(١٩٠) «(...) وليس [تعالى] بمحل للحوادث بل الأعيان محل الحوادث، وهو عين الحوادث عليها، فإنها محال ظهوره (...)». الفتوحات. ج٢، ص ٧٤.

يستخدم ابن عربي عبارة «محل» للدلالة على كل ما يقبل نعت الأنوثة على المستوى الوجودي. ويتميز المحل بالانفعال الذاتي والقابلية للحلول فيه[191] لأنه مهيأ في ذاته، وعلى الدوام، للقبول[192]. ولا تحيل عبارة «المحل» على الوجود المادي بل ترمز إلى قابلية معقولة ومجردة. وتظهر معقولية المحل حينما يتكلم الشيخ محي الدين عن القبول على المستوى الميتافيزيقي[193] أو الإدراكي (القول والسمع) أو الخيالي مخلّصاً إياه من الحسية حتى وهو ينعته بالموطن والمسكن والمنزل[194] والأينية والظرفية[195]. كما يقصد الحاتمي المحل عندما يتحدث عن المكان كنعت إلهي يخص الاستواء، وعن حضور الحق في قلب الإنسان وعن المعية ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (سورة الحديد، الآية ٤)[196] فتتنوع تمثلات المحل حسب الرتب الوجودية، لكنها تلتقي في كونها تحمل على التوجه بدافع رغبة ذاتية تهيئ المحل لقبول أثر الذكورة بفعل الاستعداد للانفعال والاستجابة للآخر.

---

(١٩١) الفتوحات. ج٣، ص ٧٦.

(١٩٢) الفتوحات. ج١، ص ٥٧-١٣٦.

(١٩٣) يقول ابن عربي بخصوص العماء بأنه: «(...) المعنى الذي ثبتت فيه واستقرت أعيان الممكنات». الفتوحات. ج٢، ص ١٣٨، وباستقرار أعيان الممكنات في العماء يكون محلاً ورحماً بدنياً للكون.

(١٩٤) الفتوحات. ج٤، ص ١٥٧.

(١٩٥) الفتوحات. ج٢، ص ١٣٨.

(١٩٦) يقول ابن عربي: «والمكان نعت إلهي في العموم والخصوص أما في العموم فقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (سورة طه. الآية ٥) وأما في الخصوص فقوله: «وسعني قلب عبدي المؤمن». وأما عموم العموم فلن يكون بحيث أنت، وهو قوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (سورة الحديد. الآية٤)، فذكر الأينية والمكان في الذوات كالمكانة في المراتب. (...)»، الفتوحات. ج٢، ص ٣٨٦.

يجمع ابن عربي بين «حضرة الانفعال» و«حضرة الإجابة» أو الاستجابة. ويستند في منظوره هذا إلى الكلام الإلهي: «قال تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٦)[١٩٧]، يعني منكم، ولا أقرب من نسبة الانفعال، فإن الخلق منفعل بالذات، والحق منفعل هنا عن منفعل، فإنه يجيب عن سؤال ودعاء: أجيب دعوة الداعي (...) وما في الكون إلا فاعل ومنفعل (...)»[١٩٨]. الإقرار بأن النسبة الرابطة بين الإله والمألوه تترجم بالاستجابة، والانفعال والمطاوعة من الجهتين، يعني غياب قطيعة بين اللاهوت والناسوت. وتسمى هذه النسبة في الخطاب الصوفي والأكبري بالقرب[١٩٩]. ويحل الإنسان في هذا المقام عندما تنبعث الاستجابة لله من تلقاء الذات، وتكون بفعل حب يجعل الوصل مستمراً بين المحب والمحبوب. «لذا يقول [تعالى]: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ (سورة المائدة، الآية ٥٤) فالحق محب ومحبوب، فمن حيث هو محب ينفعل لتأثير الكون (...) ومن حيث أنه محبوب يتحكم (...) [في] محبه فيدعوه فيستجيب له ويرضيه فيرضى، ويسخطه فيعفو ويصفح مع نفوذ قدرته وقوة سلطانه، إلا أن سلطان الحب قوي (...)»[٢٠٠].

(١٩٧) ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٦)
(١٩٨) الفتوحات. ج٤، ص ٢٥٥.
(١٩٩) «وما القرب؟ قلنا القيام بالطاعة...»، الفتوحات. ج٢، ص ١٣٢.
(٢٠٠) الفتوحات. ج٤، ص ٣٧.

يصدر الانفعال، مع ما يتبعه من استجابة، عن طاقة حبية (ولا يمكن وصفها بالعشقية لأن الحضرة الإلهية لا تقبل صفة العشق) تصل بين المحب والمحبوب. ولا يقبل الحب، في كثير من المدارس الصوفية ضمنها الأكبرية، تعريفاً[٢٠١] لأنه أدق من نعت وأشد من حال، وهو ما يمكن التعبير عنه بينبوع باطني يستغرق المحب ويجذبه كلية إلى حضرة القبول. فتنعكس إرادة المحب في الانفعال والاستجابة والأنوثة.

انفعال المحب يتمثل في كونه يضع نفسه راضياً تحت تصرف إرادة المحبوب[٢٠٢]، غير أن المحب يستحق، لموقعه اللغوي، اسم الفاعل، ومعه يحوز صفة الفاعلية، فيضم المحب الانفعال من الناحية الدلالية والفاعلية من الناحية اللغوية. أما المحبوب فيتمتع بقدرة التأثير والسلطة لتحكمه في قلب المحب، وبذلك تعود إليه رتبة الفاعلية وصفة الذكورة، وفي الوقت نفسه، يقبل [المحبوب]، من الناحية النحوية وباعتباره اسماً مفعولاً، توجه فعل المحب (المنفعل) نحوه، ويستقبل رغبته فينفعل (المحبوب الفاعل) لمنفعل. ومن ثم تلتقي في المحب والمحبوب الفاعلية والانفعال لأن كلاهما تحت سلطان الحب[٢٠٣]. ويعبّر الشيخ الحاتمي عن التداخل والتمازج بين الفاعلية والانفعال بكون «فقر كل واحد إلى الآخر

---

(٢٠١) يلتقي ابن عربي مع مشايخ الفكر الصوفي في اعتبار الحب خارج نطاق التعريف: «فلا حد للحب يعرف (...) ولكن يحد بالحدود الرسمية واللفظية لا غير. فمن حدّ الحب ما عرفه، ومن لم يذقه شرباً ما عرفه، ومن قال رويت منه ما عرفه، فالحب شرب بلا ري (...) قال أبو يزيد [البسطامي]: «الرجل من يحتسي البحار ولسانه خارج على صدره من العطش (...)»، الفتوحات. ج٢، ص ١١١.

(٢٠٢) الفتوحات. ج٤، ص ٣٧.

(٢٠٣) الفتوحات. ج٤، ص ٣٧.

فقرذاتي»[٢٠٤]. وعلى هذا الأساس، يعكس الانفعال مقاماً للحب والقرب، ويظهر كوحدة بنسبتين يطلق عليها نعت القابلية.

تميز صفة القابلية «القابل (...) [و] لا يكون إلا باستعداد خاص وقد صح له ذلك الاستعداد فوقع التجلي في حقه»[٢٠٥]. يتم النظر إلى القابل من حيث أنه ممكن في حال تلقيه لأثر الفاعل، إذ أن القابل يقتضي إقبال الآخر[٢٠٦]، مما يولد الانجذاب ويفتق القبول أو الرابط[٢٠٧] بين نسبتي الفاعلية والانفعال. ويتحول القبول إلى قوة دافعة للوجود بفعل اقتدار من جهة الفاعل وتلقٍ من جهة المنفعل، فـ «(...) لا استقلال لواحد من الأصلين بالوجود ولا بالإيجاد (...)»[٢٠٨]. وبذلك، تشتمل قابلية المحل على أطراف الإيجاد الثلاثة، ويحصل الحضور الثلاثي بانكشاف الأنوثة للذكورة حين يبزغ الرابط ليشكل أساساً للقبول. ولا يمكن فصل القبول عن الإمكان في الممكن، «فلو زال القبول من الممكن لكان كالمُحال لا يقبل الإيجاد»[٢٠٩]. مما يسمح بتشبيه الإمكان بخصب ذاتي يهيّئ الموجود «(...) لقبول ما يتكون فيه كالرحم من المرأة مهيأ لما يتكون فيه غير

(٢٠٤) الفتوحات. ج٣، ص ٥٣٥.

(٢٠٥) الفتوحات. ج٤ ص ١٩١.

(٢٠٦) الفتوحات. ج٣، ص ٣٢.

(٢٠٧) يمكن فهم القبول بمعنى الرابط بين نسبتين، ويشير ابن عربي إلى ذلك وهو يتكلم على الحقائق الثلاث للحضرة الإلهية «(...) وهي الذات والصفة والرابط بين الذات والصفة وهي القبول، أي بها كان القبول (...)»، الفتوحات. ج١. ص ٥٣.

(٢٠٨) الفتوحات. ج٤، ص ١٠١.

(٢٠٩) الفتوحات. ج١، ص ٢٤٠.

ممتنع »[٢١٠]. سريان الإمكان في الموجودات، وعلى المستويات كافة، يجعل انفعال الأنوثة صفة تندمج مع كل أشكال الوجود، وبقابلية الكائنات لتلقي آثار الأسماء الإلهية يحصل الوصل ويستمر بين الممكنات والأسماء، فيحفظ الوجود بهذا الوصل لأنه نكاح كوني متجدد.

(٢١٠) الفتوحات. ج٣. ص ٥٤٧.

٤ ـ النكاح الكوني المتجدّد

كلما فيه نكاح وازدواج هو مقصودٌ لأربابِ الحجاجْ
فإذا أنتجني أنتجتُهُ فترانا في نكاحٍ ونتاجْ
فالذي يظهر من أحوالنا هو ما بين اتضاحٍ واندماجْ
فكما نحن به فهو بنا إن عينَ الضيقِ عينُ الانفراجْ[٢١١].

ارتكاز التصور الأكبري على حضور الأنوثة والذكورة استدعى التخلي الدلالي (وليس اللفظي) عن مفاهيم تحمل معنى الفعل الواحدي كالتأمل والخلق من عدم والاعتماد بدلاً من ذلك على أخرى تتلاءم مع معنى تعدد أطراف الفعل كعبارات الإيجاد والصدور والظهور والتكون. ولإبراز أهمية التعدد والحركة على مستوى الوجود (الأنطولوجي، والكسمولوجي والبشري...) تم تسخير عبارة النكاح مع عدة مرادفات منها: التوجه[٢١٢] والغشيان[٢١٣] والمباشرة[٢١٤] والتوالد[٢١٥] والالتحام[٢١٦] والتوالج[٢١٧].

(٢١١) الفتوحات. ج٣، ص ٣٧١.
(٢١٢) الفتوحات. ج٣، ص ٥١٦.
(٢١٣) الفتوحات. ج١، ص ١٣٢.
(٢١٤) الفتوحات. ج٢، ص ٧٠.
(٢١٥) الفتوحات. ج٣، ص ٣٦٠.
(٢١٦) الفتوحات. ج١، ص ١٧٩.
(٢١٧) الفتوحات. ج١، ١٧٠.

تتم معالجة «النكاح» في هذا الخطاب على أنه علم كما يخبر الشيخ الحاتمي: «اعلم أيدك الله أن هذا هو علم التوالد والتناسل وهو من علوم الأكوان وأصله من العلم الإلهي (...) فإن كل علم أصله من العلم الإلهي إذ كان كل ما سوى الله من الله، قال تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه﴾ (سورة الجاثية، الآية ١٣) فهذا علم التوالج سار في كل شيء وهو علم الالتحام والنكاح ومنه الحسي والمعنوي والإلهي»[٢١٨].

تحمل عبارة «النكاح»، وتدل لغة على الزواج، معنى قيام صلة بين الذات والآخر. وينظر شيخ مورسيا إلى النكاح على أنه علم، يسمح بفكّ أسرار الوجود الميتافيزيقي والمادي والروحي واللغوي. فيتخذ «مصطلح» النكاح طابع التجريد لعدم اقتصاره على الحس والمحسوسات ولامتداده إلى عالم الكليّات المعقولة والحقائق الخفية، لكي يجد أصله في الوجود المطلق. وعن هذا المطلق يصدر النكاح وتسري مبادئه في الكون والكائنات. وبذلك يتصف النكاح بالشمولية لكونه «(...) أصل في الأشياء كلها، فله الإحاطة والفضل والتقدم»[٢١٩]. بناء على هذه المنطلقات، يتبين أن كل ما يحدث في الوجود ينتج من نكاح، بمعنى أن ظهور كائن ما ينتج من حضور مقدمتين[٢٢٠] أو نسبتين، يربط بينهما

(٢١٨) الفتوحات. ج١، ص ١٧٠.
(٢١٩) الفتوحات. ج٢، ص ١٦٧.
(٢٢٠) الفتوحات. ج٣، ص ١٠٦، الفصوص. ج١، ص ١١٦.

عنصر ثالث متولّد من وجودهما. ونظراً لأن كل وجود أو ظهور، عند ابن عربي، يحمل سمة الأثر فإن النكاح اقترن بوقوع أثر. إلا أن معنى الأثر يتسع ليشمل العوالم الحسية والروحية والإلهية. وبفعل اختلاف مجالات تأثير النكاح فقد تفرّعت أنواعه إلى نكاح طبيعي حسي[٢٢١] ونكاح مجرد (يعبّر عنه بتناسل المعاني والأرواح)[٢٢٢] ونكاح إلهي[٢٢٣]. وبرغم تنوع أشكال النكاح فإنه يرجع في عمقه إلى حقيقة واحدة تتلخص في حركة[٢٢٤] بين أنوثة وذكورة.

يظهر هذا المعنى حينما جعل شيخ المتصوفة النكاح (التوالد) مرادفاً للحركة، وتتخذ هذه الأخيرة في خطابه صيغة الفردية[٢٢٥] التي تحيل بدورها على النكاح، حيث أن «(...) الذكر والأنثى لا ينتجان أصلاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع، وهي الفردية»[٢٢٦]. إذا اختلف لفظ النكاح عن لفظ الفردية [في ظاهرهما] فإنهما يلتقيان في دلالتهما على الحركة. يعرف ابن عربي الحركة: «فاعلم أن الحركات وهي المعاني التي تكون عنها الانتقالات واختلف أصحابنا فيها هل هي ذوات موجودة في عينها أم هي

---

(٢٢١) الفتوحات. ج٣، ص ٥١٦.

(٢٢٢) الفتوحات. ج٢، ص ٥٩٧-٦٥٦.

(٢٢٣) الفتوحات. ج٣، ص ٥١٦.

(٢٢٤) يكشف الشيخ الحاتمي عن حضور هذه الحركة النكاحية عبر المنطق، ويرى أن النسبة بين المقدمات في القضية المنطقية تشبه: «النكاح من الزوجين بالوقاع ليكون منه الإنتاج، فالوجه الخاص الرابط بين المقدمتين هو أن واحداً من المقدمتين يتكرر فيهما ليربط بعضهما ببعض من أجل الإنتاج»، الفتوحات. ج٢، ص ٤١٢.

(٢٢٥) كتاب الألف، ص ٥٤.

(٢٢٦) كتاب الميم والواو والنون، ص ١٠٨، وينظر كتاب الألف، ص ٥٤.

نسب، وهذه النسب تعطي من الأحكام بحسب ما تنسب إليه، فلها نسبة في المتحيزات تخالف نسبتها في الجواهر، وما من موجود إلا ولها فيه نسبة خاصة (...)»[٢٢٧]. تدل الحركة على معنى يُحدث تحولاً ويصدر عنه أثر. ونظراً لكون المعنى لا يتمتع بالوجود العيني فإنه يشير إلى أثر أو نسبة تتغير بتغير مجالات وقوعها. وتشترك النسب في غاية واحدة وهي إظهار ما في الغيب[٢٢٨]، لذا فإن «(...) للحركة سلطان عظيم، حكمها مشهود في الأجسام ولوازمها ومعقول في المعاني وما لا يعرف حده، فلها السريان الأتم في الموجودات»[٢٢٩].

تصدر الحركة الكونية عن عالم الأمر[٢٣٠]، وهو عالم الملك والفاعلية والتأثير[٢٣١] أي عالم الربوبية والجبروت. وقد توجه عالم الأمر نحو الكون «فحركه، فقبل الحركة بطبعه»[٢٣٢]. وبالحركة السارية في الكون تتوالى المعاني أو التجليات على الممكنات ويتجدد خلقها باستمرار. وقد استلهم ابن عربي فكرة التجدد الدائم لحركة الخلق من قول الله: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾ (سورة ق، الآية ١٥)، ويقع الالتباس لأن تجدد الخلق، في كل زمن فرد، يتوارى خلف تكرار خادع في ظواهر الأشياء. ويخفي هذا التكرار حركة تتجدد لأنها نكاح لا ينقطع بين اسم إلهي

---

(٢٢٧) الفتوحات. ج٢، ص ٦٢٩.
(٢٢٨) الفتوحات. ج٢، ص ٦٣٠.
(٢٢٩) الفتوحات. ج٢، ص ٦٢٩.
(٢٣٠) الفتوحات. ج٢، ص ٥٩.
(٢٣١) الفصوص. ج١، ص ٩١.
(٢٣٢) الفتوحات. ج٢، ص٦٢٩.

يتجلى ومحل يقبل المعنى. ويتولد عن كل نكاح معنى جديد، ينطوي بدوره على نكاح آخر يؤثر في صاحب الأثر الأول، فتتخذ الحركة شكلاً دائرياً، وبدورانها تنتقل الأنوثة - وكذا الذكورة - من وجه إلى آخر داخل نفس الكائن، وتظهر (بمعنى تغلب) حيناً وتغيب حيناً آخر لتظهر الذكورة.

فالحركة تربط بين الأنوثة والذكورة، وبها يصير الحضور في القَطبية ثلاثياً، مما يهيئ شروط الإيجاد لأن ظهور الكائنات لا يتم إلا بثلاثة عناصر. لذا يسمى النكاح، في الخطاب الأكبري، بالتثليث، ويشكل الوجه المنتج في القَطبية إذ «(...) لا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض ويكون هو الجامع لهما، فحينئذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه (...) فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل»[٢٣٣]. تسري الحركة، كحضور ثالث، في الموجودات، وتقوم رباطاً يوحّد ويميز بين وجهي القطبية. وتخفي هذه الحركة الظاهرة السكون الأصلي في الكائنات، وفي الوقت نفسه، تجعل الموجودات تنفتح بعضها على بعض برغم اختلافها. وبخصوص حصول الانفتاح ضمن الاختلاف الذي يحدثه النكاح، يقول ابن عربي: «[أن] المعاني (...) [تنكح] الأجسام نكاحاً غيبياً معنوياً فيتولد بينهما أحكامها (...)»[٢٣٤]، مما يمنح النكاح قوة

---

(٢٣٣) الفتوحات. ج٣، ص ١٢٦.

(٢٣٤) الفتوحات. ج٢. ص٦٥٦.

الجمع (وله صفة البرزخية) بين مظاهر متنوعة، ويحدث هذا الجمع أو الوصل عبر «الوجه الخاص» في كل موجود.

الناحية التي تقبل الحركة أو النكاح ليست إلا الوجه الخاص الذي يملكه كل ممكن، وهو الوجه الذي يصله بأصله وبغيره. ومن خلال هذا الوجه يقع التجلي الإلهي حسب استعداد الممكن. وتشير عبارة «وجه خاص» عند ابن عربي، إلى الاستعداد (أو الرغبة) الدال على الانفعال في كل كائن. ونظراً لأن الانفعال يعبّر عن توجه ذاتي في الممكن فإنه يعكس عين حريته واختياره. وفي هذا السياق، يلمح ابن عربي إلى التقاء الحرية والنكاح حينما يربط هذا الأخير بالنافلة[٢٣٥]، ويرى أن: «ما زاد على [النكاح المفروض] كان نافلة»[٢٣٦]، وهي مسألة يؤيدها قول «(...) أبو حنيفة في النكاح: «إنه أفضل نوافل الخيرات»، ولقد قال حقاً أو صادف حقاً»[٢٣٧]. تحيل النافلة على جانب الحرية والاختيار في العبادة (التي هي تكليف وفرض)، فتلتقي النافلة مع النكاح في دلالته على رغبة ذاتية في كل موجود، ووجه الحرية فيه. مما يضفي على النكاح قوة تفوق الفرض، وتجعله يبطل الصلاة والصوم[٢٣٨].

يحظى النكاح بقوة خاصة لأن عبره يتحقق العلم ويحصل التجلي، إذ يفتح النكاح خزائن العلم بأسرار الغيوب، و«لا تتحقق [للقطب[٢٣٩]] ولا

(٢٣٥) النافلة ما يزيد على الفرض في الصلاة.
(٢٣٦) الفتوحات. ج٢. ص ١٦٧.
(٢٣٧) الفتوحات. ج٢، ص ١٦٧.
(٢٣٨) الفتوحات. ج٢، ص ١٦٧.
(٢٣٩) القطب أعلى مرتبة ضمن مراتب الولاية. الفتوحات. ج٢، ص ٦.

لغيره من العارفين عبودية أكثر مما تتحقق له في النكاح»[٢٤٠]. يسمح النكاح للإنسان ببلوغ حقيقته الدفينة، فيعرف أن اكتماله لا يتم إلا بحضور الآخر. ويكشف الوعي بالغيرية لهذا الإنسان السر الكامن خلف ظهور الموجودات، والمتمثل في كون «الضم جمع عن تفرقة، وبضم بعضها إلى بعض ظهرت الأجسام»[٢٤١]. فالنكاح سبب ظهور الكائنات وفي حضرته يذوب الفرق بين المرأة والرجل ليعودا إلى وحدتهما الأصلية المتمثلة في النفس الواحدة[٢٤٢] التي صدرا عنها، ويدركان أن سبب انشطار وحدتهما يكمن في النكاح كما هو حال اتصالهما. وعلى هذا الأساس، يعري النكاح سر كل موجود، ويبين أن كينونة الإنسان - والأشياء - تقوم عل نكاح باطني مستمر ومتجدد بين أنوثته وذكورته.

لذلك، فإن العارف، وخاصة القطب، يتصف بأنه «كثير النكاح، راغب فيه، محب للنساء، يوفي الطبيعة حقها (...) ولا يرغب في النكاح للنسل بل لمجرد الشهوة (...) فإن نكاح صاحب هذا المقام كنكاح أهل الجنة لمجرد الشهوة إذ هو التجلي الأعظم (...)»[٢٤٣]. يسير العارف في حبه للنكاح على نهج النبي محمد، إذ: «كان رسول الله حبب إليه النساء[٢٤٤]، وكان أكثر الأنبياء نكاحاً لما فيه من التحقق بالصورة

(٢٤٠) الفتوحات. ج٢، ص ٥٧٤.

(٢٤١) الفتوحات. ج٢، ص ٥٢١.

(٢٤٢) استناداً إلى الآية: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساء﴾ (سورة النساء، الآية ١)

(٢٤٣) الفتوحات. ج٢، ص ٥٧٣-٥٧٤.

(٢٤٤) حديث: «حُبب إليّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة». مذكور.

التي خلق عليها، ولكن لا يعلم ذلك إلا قليل من الناس من طريق الكشف، بل من العارفين من أهل الله»[٢٤٥]. محبة النبي وأولياء الله، للنكاح تجد أسبابها في كونه سبيلاً لتجلي الغيب.

ولأن النكاح يكشف الأسرار فإنه يقبل حكم السر[٢٤٦]، ويدرج في عالم الأسرار، كما يذكر الحاتمي، «ومن سر النكاح، قال تعالى: ﴿ولكن لا تواعدوهن سرا﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٣٥) أي نكاحاً، فإن الله أيضاً يعلمه (...) فيعلم ما ينتجه النكاح في الأرحام، وهو قوله: ﴿ويعلم ما في الأرحام﴾ (سورة لقمان، الآية ٣٤)، فإنه الخالق ما فيها (...) وهو اللطيف لعلمه بالسر، الخبير لعلمه بما هو أخفى، ومن هذه الحضرة نصب الأدلة على معرفته (...)»[٢٤٧]. يحيل السر على الغيب الذي يمتد في الموجودات. وبهذا السر / النكاح وجد العالم، ويترجمه الأمر التكويني: «كن»[٢٤٨] المتضمن في الكلام الإلهي: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (سورة النحل، الآية ٤٠). ينطوي الأمر الإلهي «كن» على حضور شيء[٢٤٩] (أو أشياء) يتوجه إليه القول، وذلك مع

---

(٢٤٥) الفتوحات. ج٢، ص ١٦٧.

(٢٤٦) الفتوحات. ج٢، ص ٤١٢.

(٢٤٧) الفتوحات. ج٢، ص ٤١٢.

(٢٤٨) «كن» أمر وجودي يصدر عنه الوجود. فكلمة «كن» هي إشارة إلى اليدين المعبرتين، بالنسة لابن عربي، عن صفتي الفاعلية والانفعال، أو حضرتي الوجوب والإمكان، يقول الحاتمي: «فإن الحق سبحانه قد عبّر عنهما، أعني هاتين الصفتين المتكررتين: بفعالية ومفعولية باليدين تارة، والحرفين اللذين هما: كن تارة»، بلغة الخواص ق ١٢٥، عن المعجم الصوفي. ينظر كذلك: الفتوحات. ج٤، ص ٧٠-٧١، ن. م. ج٢، ص ٣٥٢-٣٦٦.

(٢٤٩) يطلق المعتزلة على الشيء الذي توجه إليه الكلام الإلهي بـ «شيئية المعدوم»، ونجد الفكرة تعبيرها في الخطاب الأكبري في عبارات المحل المعقول أو العين الثابتة أو الشيء.

استعداد هذا الشيء لقبول الأمر عبر سماعه. ويقصد بعبارة «الشيء»، كأنكر النكرات بالنسبة لابن عربي، موجوداً معقولاً ينتمي للغيب[٢٥٠] بما أن لا اسم نعته ليخرجه إلى عالم الشهادة والمعرفة. وبزواج الأشياء والأسماء يظهر العالم كنكاح بين الشيء (الممكن) الأنثوي والأمر (الاسم) الذكوري. ويسري، هذا الأخير، حركة في الأشياء تحمل صورها وآثارها من حال الإمكان والثبوت إلى حال التجلي والقيام.

يشمل الأمر التكويني «كن»، حسب ابن عربي، قَطبية الوجود الأصلية، «فقوله [تعالى] للشيء كن بالحرفين: الكاف والنون بمنزلة اليدين في خلق آدم، فأقام القول للشيء مقام المباشرة، وأقام الكاف والنون مقام اليدين وأقام الواو من كن (...) وأقام الواو المحذوفة لاجتماع الساكنين مقام الجامع بين اليدين في خلق آدم، وأخفى ذكره كما خفيت الواو...»[٢٥١]. وترمز كلمة «كن» إلى مبدأ الإيجاد، وتتكون في أصلها من ثلاثة حروف: الكاف والنون والواو[٢٥٢] (كون)، إلا أن الواو، الواقعة بين الكاف والنون، تحذف ظاهرياً لالتقاء ساكنين نحوياً، أما دلالياً فيشير اختفاء الواو إلى السر - أو النكاح - الجامع بين الأنوثة والذكورة، وهو نسبة الغيب في كلمة «كن» وفي كل موجود نتج منها. وتعكس كلمة

(٢٥٠) يتسع لفظ الشيء، عند الحاتمي، ليشمل الموجودات في حال تعينها (شيئية وجود) وفي حال عدم ظهورها (شيئية ثبوت)، وبذلك يرادف الشيء الماهية في حال ثبوتها وكذا العين الثابتة والمحل. الفتوحات. ج٤، ص ١٦٧.

(٢٥١) الفتوحات. ج٢، ص ٧٠، ينظر كذلك ن.م. ج٣، ص ٢٨٣.

(٢٥٢) الواو حرف ربط، ويرمز، عند ابن عربي، إلى الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل،
Un Océan Sans Rivage, p. 12.

«كن» حال الموجودات الساكنة في أصلها (في أعيانها الثابتة) والتي تقبل تسلل الحركة وسطها والمتمثلة في الواو الخفية التي تحدث الوصل بين ممكنين، ساكنين، تجمعهما حركة الفاعلية، وتنقل كلمة «كن» هذا السر.

على هذا الأساس، يرى الشيخ الحاتمي أن الأمر الإلهي «كن» يلخص «عين الموجود، فإنه الكلمة»[٢٥٣] الأصل، لأن الله «ما له في الموجودات إلا كن»[٢٥٤]. وبصيغة أخرى، يمكن القول إن الله ما له في الوجود إلا أنوثة وذكورة، ويترجم الأمر الإلهي «كن» حضورهما. فتظهر الكائنات كبنات للكاف والنون. ويصبح كل كلام محاكاة لسر الكلمة التكوينية ونكاحاً بين متكلم وسامع لأن «(...) المتكلم أب والسامع أم والتكلم نكاح والموجود من ذلك في فهم السامع ابن، فكل أب علوي فإنه مؤثر وكل أم سفلية فإنها مؤثر فيها، وكل نسبة بينهما معينة نكاح وتوجه، وكل نتيجة ابن، ومن هنا يفهم قول المتكلم لمن يريد قيامه: قم، فيقوم المراد بالقيام عن أثر لفظة قم، فإن لم يقم السامع وهو أم بلا شك، فهو عقيم وإذا كان عقيماً فليس بأم في تلك الحالة (..)»[٢٥٥].

الكلام فعل (حركة) ينتج منه معنى أو أثر[٢٥٦]. ويفتح الذات على

---

(٢٥٣) الفتوحات. ج٢، ص ٦٥٦.
(٢٥٤) الفتوحات. ج٢، ص ٦٥٦.
(٢٥٥) الفتوحات. ج١، ص ١٣٩.
(٢٥٦) يقول ابن عربي: «(...) فللكلمة أثر في نفس السامع لهذا سميت كلمة في اللسان العربي مشتقة من الكلم وهو الجرح وهو أثر في الجسم المكلوم كذلك للكلمة أثر في نفس السامع أعطاه ذلك الأثر استعداد السمع لقبول الكلام بواسطة الفهم (...)»، الفتوحات. ج٣، ص ٩٥. للكلام التأثير والفاعلية. فيلتقي في ذلك مع الذكورة، وسمي الكلام كلاماً لأنه يخرج من الكلم أو الجرح كما يخرج المولود من فرج أمه.

الآخر، لذا ينظر إليه، في الخطاب الأكبري، على أنه نكاح معقول لما ينطوي عليه من حب ومعرفة، بهما يتم وصل عشقي يجمع بين مؤثٍّر ومؤثَّر فيه. وبما أن الكلام يدور بين فاعل ومنفعل فإن الرتب تتبدل متى عاد السامع متكلماً يكسوه حال الذكورة، والمتكلم سامعاً تغلب عليه صفة الأنوثة. وتتحول مواقع الكلام ومعها تتجدد الأحوال على الموجودات التي ينظر إليها، في الخطاب الأكبري، على أنها كلمات الله. وهنا، لا يمكن إغفال الإشارة إلى كون الكلمة مؤنثة.

تتميز الكلمة بحملها لمعنى، وإذا اعتبرنا أن كل ما له معنى يقبل صفة كلمة (ويعبّر عن رغبة) فإن الموجودات، في تعبيرها عن معانٍ، تدل على كلمات الله التي لا تنفد[٢٥٧] وعلى العلم الإلهي. مما يضفي عليها صفة آيات وآثار دالة على الوجود الإلهي. فتحبل الكائنات، التي يعتقد غالباً أنها فاقدة للمعنى، بأسرار الغيب كما هي حال العناصر والأركان، فقد «(...) رتبها الله في الوجود ترتيباً حكمياً لأجل الاستحالات، فلو جعل المنافر مجاوراً لمنافره لما استحال إليه وتعطلت الحكمة، فجعل الهواء يلي ركن النار والجامع بينهما الحرارة، وجعل الماء يلي الهواء والجامع بينهما الرطوبة، وجعل التراب يلي الماء والجامع بينهما البرودة، فالمحيل أب والمستحيل أم والاستحالة نكاح والذي استحال إليها ابن (...)»[٢٥٨].

تُنظم حركة الكون وتُخصب بفعل محاداة الشيء لما يختلف عنه

(٢٥٧) الفتوحات. ج٤، ص ٦٥.

(٢٥٨) الفتوحات. ج١، ص ١٣٩، والصفحات: ١٤٢-١٤٣-٥٩٣.

وينجذب إليه وليس لما يناقضه. ويبرز الانجذاب، في التصور الأكبري، قوة مولدة للحب والنكاح، بهما يتم الاتصال بين الموجودات. وليحدث الوصل، ويستمر تجدده، رتبت الحكمة الإلهية العناصر الأربعة على نمط خاص، إذ يحل عنصر النار في رتبة العلو لأن طبيعته توجهه نحو الارتفاع، ويتسم بالفاعلية في علاقته بالهواء، وتكون الحرارة نكاحاً بينهما. ثم يتحول الهواء، المنفعل بالنسبة للنار المتقدمة عليه، إلى فاعل في اتصاله بالماء الذي يليه، وتجمع بينهما الرطوبة. ويؤثر الماء في التراب، ويتمثل اقترانهما عبر البرودة. هذا الترتيب يجعل العنصر الذي يحتل رتبة العلو، بالنسبة لآخر، يؤدي وظيفة الفاعلية ويرتدي حال الذكورة. ويُمنح العنصر اللاحق (الآخر) موقع الانفعال ومعه صفة الأنوثة مما يؤكد أن لكل موجود نسبتين، نسبة تصله بما يتبعه (نسبة الذكورة) وأخرى تربطه بما يسبقه (نسبة الأنوثة)، ومن خلال النسبتين تتأرجح صفات الموجود بين الذكورة والأنوثة.

عبر النكاح، كحركة بنسبتين، يصير الموجود مركباً من صفتين أو وجهين مختلفين. فتتوالى على نفس الكائن الأنوثة والذكورة. ويعكس النور الزماني هذه الحال، فـ: «(...) تارة يكون النور ذكراً وتارة يكون أنثى (...)»[٢٥٩]. يقبل النور صفة خنثى لأنه يكتمل، ككل الموجودات، بتكونه من أنوثة وذكورة. ويتم تفسير الانتقال من نسبة إلى أخرى، وظهور وجهي النسبتين، بفعل دوران الحركة. وتتضح هذه السمة بزواج

(٢٥٩) الفتوحات ج٢. ص ٥٧٥.

الليل والنهار، إذ أن «(..) الليل والنهار موجودان في الزمان جعلهما أباً وأماً لما يحدث الله فيهما كما قال: ﴿يغشى الليل النهار﴾ (سورة الأعراف، الآية ٥٤) كمثل قوله في آدم: ﴿فلما تغشاها حملت حملاً خفيفا﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٨٩)، فإذا غشي الليل النهار كان الليل أباً وكان النهار أماً وصار كل ما يحدث الله في النهار بمنزلة الأولاد التي تلد المرأة، وإذا غشي النهار الليل كان النهار أباً وكان الليل أماً وكان كل ما يحدث الله من الشؤون[٢٦٠] في الليل بمنزلة الأولاد التي تلد الأم (..) [و] قال تعالى أيضاً: ﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل﴾ (سورة الحج، الآية ٦١) فزاد بياناً في التناكح (...) فهذا الليل والنهار أبوان بوجه وأمان بوجه، وما يحدث فيهما في عالم المولدات عند تصريفهما يسمون أولاد الليل والنهار (...)»[٢٦١].

في سياق تصور يفيض حباً، يعتبر كل فعل وكل تكون وظهور، على المستويات كافة، عناقاً بين ذكورة وأنوثة، يحصل بعد صبابة وحنين مخلصاً عاشقين من كرب الشوق. وتبدو الموجودات وهي في عرس بهيج، يُحتفى فيه بغبطة الزوجين. ويترجم ابن عربي هذا المشهد في كلامه عن نكاح الجو والأرض: «فإذا نكح الجو الأرض، وأنزل الماء ودبرته في رحمها آثار الأنوار الفلكية، ضحكت الأرض بالأزهار وأنبتت من كل

(٢٦٠) الشؤون الإلهية ويقصد بها ابن عربي الممكنات، المعجم الصوفي (مادة الشأن الإلهي) بخلاف الشأن الذي يعني الاسم الإلهي.

(٢٦١) الفتوحات. ج١، ص ١٤١، وينظر كذلك ن.م. ج٢، الصفحات: ٢٧٥-٢٧٦-٤٤٥، وج٣، ص ٥٦١.

زوج بهيج، وإنما كان زوجاً من أجل ما يطلبه من النكاح، إذ لا يكون إلا بين الزوجين، فعين عرسه هو ما تبرزه من الأزهار (...) والله على كل شيء قدير»[٢٦٢].

يفسّر الخطاب الأكبري حدوث الكائنات ونموها وتكاثرها بوصل بين الأنوثة والذكورة، يؤدي انفصالهما إلى انعدام الموجود. هذا الحكم يتمتع بالشمولية والتجدد والدائرية. ويترتب عن دائرية الحركة النكاحية تركيب كل كائن من ذكورة وأنوثة من دون تعلق صفة من الصفتين بطرف من الزوجين بشكل ثابت. غير أن هذه الخاصية لا تمنع من تجلي وغلبة الأنوثة على النساء[٢٦٣] وعلى الليل (لكونه محل الستر والغيب[٢٦٤] وكذا لأنه تجلٍّ لظلام شبيه بظلام الرحم)، كما أنها تسري في الطبيعة وفي سائر الممكنات، ومن ضمنها الإنسان.

---

(٢٦٢) الفتوحات. ج٣، ص ٥١٧.

(٢٦٣) الفتوحات. ج٣، ص ٢٥٦.

(٢٦٤) الفتوحات. ج١، ص ٣٣٧.

ثانياً: الإنسان

١ ـ الإنسانية صورة تسمو بالإنسان:

عـجـبـاً إنّـيَ صـورتُـه ولـذا أصبح أمري مبهما[٢٦٥]

شيء ما في الإنسان يدفعه نحو الأنس[٢٦٦] والألفة بحضور الآخر. هذه السمة تجد تفسيرها في اسم الإنسان القائم على الجذر اللغوي «أنس». ويرى صاحب الفتوحات في الصلة الوثيقة بين الأنس والإنسان امتداداً للصفة التي تمتع بها عند ظهوره. إذ أن الإنسان «أنس الرتبة الكمالية [للحق] فوقع بما رآه الأنس له [تعالى] فسماه إنساناً»[٢٦٧]. ينطوي هذا القول على فكرة أن الإنسان رفع الوحشة والكرب عن إله متفرد، والمقصود هنا هو الله من حيث أسماؤه أي من جهة ربوبيته (وليس من ناحية ذاته المنزهة عن التشبيه). وبحضور الإنسان يتحقق الأنس للجناب

---

(٢٦٥) ديوان ابن عربي. ص ٩٦.

(٢٦٦) لغوياً يشتق اسم الإنسان من فعل «أنس» بمعنى ما يخالف الوحشة. لسان العرب.

(٢٦٧) الفتوحات. ج٢، ص ٦٤٣.

الإلهي نظراً إلى قدرة الكائن البشري على اكتساب صفات يشترك فيها مع الله، ويقبل الإنسان نعوت العالِم والسميع والبصير والمتكلم والمحب...، ولهذا التشابه بين اللاهوت والناسوت حصل الأنس لله بظهور الإنسان كصورة يؤنس بها.

يقترن الأنس برؤية وجه الجمال، ويعرف ابن عربي الأنس بأنه «أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمال الجلال»[٢٦٨]. يتشابك، على المستوى الميتافيزيقي، حصول الأنس ورؤية الجمال وبزوغ الرغبة في الظهور (الوصل) وفي الكشف عن الكنز الخفي، وهي «لحظات» تجتمع في رؤية الحق لنفسه أي لجماله. ولم تتحقق هذه الرؤية إلا في الإنسان، لذا «(...) صح له[٢٦٩] أحس تقويم[٢٧٠] (...) لأنه على صورة القديم (...)»[٢٧١]. ينبع جمال الإنسان من امتلاكه سماتٍ يشترك فيها مع الحضرة الإلهية، مما يخلق لدى الإنسان الميل الذاتي نحو الأنس بالآخر (المطلق والنسبي). ويعبّر الأنس عن ذاته بالحب واللين واللطف والرحمة، وكلها تقتضي حضور [قَطبية] ذات وآخر، وبفضل هذا الآخر

(٢٦٨) ابن عربي، اصطلاحات الصوفية (ضمن كتاب رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٥٣٢. طرحت مسألة الأنس بالله في سياق جدال جعلها ما بين النفي والإثبات، وينفي ابن عربي الأنس بالله لغياب المجانسة بين الله والإنسان، المعجم الصوفي (مادة الأنس)، ويثبته بفعل المناسبة بين اسم إلهي خاص والإنسان، الفتوحات، ج٢، ص ٥٤١.

(٢٦٩) يعني للإنسان.

(٢٧٠) إشارة إلى القول الإلهي: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (سورة التين، الآية ٤).

(٢٧١) ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨٨، ص ١٨٩-١٩٢.

الذي هو الإنسان يمتد الجمال المطلق في عالم الحس، ويحضر الغيب في عالم الشهادة، وبالإنسان تكتمل دائرة الوجود.

بضم الإنسان للأنس والجمال، وباعتباره واسطة بين المطلق والنسبي، فإنه يجمع بين السمو والمباشرة[٢٧٢]. يأتيه السمو من جهة تلقيه لعلم الأسماء الإلهية التي خصه الله بها كما تشهد الآية: ﴿علم آدم الأسماء كلها﴾ (سورة البقرة، الآية ٣١). وبهذه الأسماء ينال الإنسان ملكة المعرفة ويسمو عن الطبيعي نحو المطلق. أما المباشرة فتطبعه من ناحية خلق الله إياه بيديه[٢٧٣]، وترمز اليدان الإلهيتان إلى رفع الوسائط ومباشرة في الفعل بحدوث الوصل بين الفاعلية والانفعال. لذا يسمى الإنسان بشراً وهو في الوقت نفسه بُشرى، إذ أن «بشرة الشيء ظاهره، والبُشرى إظهار علامة حصولها في البشرة»[٢٧٤]. يقبل الإنسان نعت بُشرى لأنه يعكس باطن الحق، ويدل على سر الكنز الخفي، وبفضل الإنسان يرتفع الكرب البدئي عن الأسماء والممكنات، ويحصل التواصل المستمر بين الأنوثة والذكورة.

خصائص الأنس والسمو والمباشرة... تتسع لتشمل جميع البشر، مما يجعل «الإنسانية واحدة العين في كل إنسان (...)»[٢٧٥]. تترجم هذه

---

(٢٧٢) سمي الإنسان بشراً لأنه ظهر عن مباشرة ونكاح. وهنا يجمع ابن عربي بين قول الله في إيجاد عيسى تنبيها على المباشرة بقوله ﴿بشراً سوياً﴾ (سورة مريم١٧)، وقال تعالى: ﴿لا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٧)»، الفتوحات. ج٢، ص ٧٠.

(٢٧٣) استناداً إلى الآية: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (سورة ص، الآية ٧٥).

(٢٧٤) الفتوحات. ج٢، ص ٧٠.

(٢٧٥) الفتوحات. ج٤، ص ٩.

العبارة تصور صاحبها الذي ينبني على أن الإنسانية، كحقيقة وامتلاء روحي...، واحدة الذات، واحدة الأصل، وثابتة في كل إنسان، على أساس أنها «(...) تجمع الذكر والأنثى (...)»[٢٧٦]. وتفيد هذه الدقة في التعبير التأكيد على غياب الفرق بين المرأة والرجل من حيث «دلالتهما (...) [فيما] يشتركان فيه وليس إلا الإنسانية»[٢٧٧]. يتعدى مفهوم الإنسان، في الفكر الأكبري، الاختلاف الطبيعي، وحتى الرمزي بين الذكورة والأنوثة، كي تطفو وحدة لا تفاضل يمسها في جوهرها وأصلها. وتصب هذه النظرة في تصور يعتبر الإنسانية، كقيم ومعايير وقواعد سلوكية وروحية...، لا تزيد ولا تقل من إنسان إلى آخر، مما يزيح الفرق بين المرأة والرجل وبين الأسود والأبيض والغني والفقير، من منطلق أن كل فرد من البشرية يكافئ، من حيث ما يحمله من إنسانية، باقي البشر ويساويهم.

استقى شيخ المتصوفة مبدأ التماثل بين طرفي الإنسانية من الشرع كما يصرّح: «(...) شرك الله بين الرجال والنساء في التكليف، فكلف النساء كما كلف الرجال (...) «وكانت النساء شقائق الرجال»[٢٧٨]»[٢٧٩]. تكليف الله للإنسان، من دون تمييز النساء أو الرجال، دليل على أن دين الله لا يفصل في الإنسان بين المرأة والرجل،

(٢٧٦) عقلة المستوفز، ص ٤٦

(٢٧٧) الفتوحات. ج١، ص ٣٥٣.

(٢٧٨) حديث مذكور.

(٢٧٩) الفتوحات. ج٣. ص ٨٨.

«وإن اختصت المرأة بحكم لا يكون للرجل، فقد يختص الرجل بحكم لا يكون للمرأة (...)»[٢٨٠]، وذلك لأن المقصود بالتكليف والفعل والمسؤولية هما المرأة والرجل كوجهين لوحدة اسمها الإنسان.
الانطلاق من رؤية تعتبر الإنسان واحداً في حقيقته الأصلية يسمح بالقول إن الإنسان ليس ذكراً ولا أنثى بل هو نفس لا تميز فيها. وهذا ما يصرح به الكلام الإلهي القائل: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (سورة النساء، الآية١). تشتمل عبارة «نفس» على معاني منها: «جملة الشيء وحقيقته»[٢٨١] وذاته المركبة من أجزاء، ولها من الأسماء «النفس الناطقة» و«اللطيفة» على أساس أنها وجود لطيف (ضد الكثافة).
وتعني النفس الوحدة الأصلية التي تكون منها الإنسان والتي تفرعت منها الكثرة، وذلك ما تتضمنه الآيتان: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٨٩) و﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ (سورة الزمر، الآية ٦)، ليكشف النص القرآني أن المقصود بالنفس هو حقيقة واحدة ثناها صانعها وجعلها زوجين. وتحيل الزوجية، بالنسبة للنفس الناطقة، على زوجية روحية [رمزية] تسمو بالإنسان حين يتمكن من المعرفة بنفسه وبأبعادها اللامتناهية، فيبلغ حقيقته الأصلية، والتي هي واحدة في ذاتها.
يستند مبدأ تماثل أفراد البشرية إلى خاصية جوهرية في الإنسان، وتتلخص في قدرته على المعرفة، إذ بالمعرفة يتميز الكائن البشري من باقي

---

(٢٨٠) الفتوحات. ج٣، ص ٨٨.
(٢٨١) لسان العرب.

الموجودات، وبالمعرفة يتمتع بالحرية والاختيار. مما يكسبه النبل والشرف باعتباره الكائن الوحيد الذي يحوز ملكة الفهم والإدراك. غير أن قابلية المعرفة، التي يشترك فيها جميع البشر كحد يوحدهم، تتميز من المعرفة المكتسبة والتي تتحقق بطرق متنوعة، فيتسلل الاختلاف بين البشر، وهو اختلاف يمس الأحوال لا العين. ويترتب عن التمايز تنوع المراتب وتفاضل في المنازل. من هذه الناحية الأخيرة، يصح الحديث عن شرف الإنسان، «(...) فدل أن شرف الإنسان بأمر عارض يسمى المنزلة أو المرتبة، فالمنزلة هي الشريفة (...) وأرفع المنازل عند الله أن يحفظ الله على عبده عبوديته دائماً (...) فهذه أشرف منزلة تعطى لعبد»[٢٨٢]. سفر الإنسان في منازل المعرفة يؤهله لمقام العبودية[٢٨٣]، ويقصد بها، في الخطاب الأكبري، المعرفة بحقيقة الإنسان التي تميزه من ربه. ومن ثم لا يراد بالمعرفة التأسيس النظري لأنساق فكرية بل المقصود هو المعرفة بالنفس التي تمكن صاحبها من إدراك طبيعة ذاته في علاقتها بالمطلق. وبذلك يحصل له القرب من نفسه ومن ربه استناداً إلى حديث نبوي شائع في الفكر الصوفي يقول: «من عرف نفسه عرف ربه»[٢٨٤].

(٢٨٢) الفتوحات. ج٣، ص ٣٢.

(٢٨٣) يستعمل ابن عربي العبودية كصفة تخص الخلق مقابل ربوبية الحق، الفتوحات. ج.٣،ص.٣٧١. وينطلق من الآية ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (سورة الذاريات. الآية ٥٦)، ليقول: «ولا يعبدوه حتى يعرفوه. فإذا عرفوه عبدوه عبادة ذاتية (...)»، الفتوحات. ج.٢.ص.٤١٠. ترتبط العبودية، في وجه من وجوهها، بالمعرفة.

(٢٨٤) حديث واسع التداول عند المتصوفة، غير وارد في مصادر الرواة برغم إسناده إلى الرسول من طرف المدرسة الأكبرية، ويسند بشكل عام إلى أبي بكر الصديق كجواب عن السؤال: «بماذا عرفت ربك؟»، عن ميشيل شودكيفتش ضمن التعليق الخاص بترجمة:
Epitre sur lUnicite Absolue, Ed. Les deux oceans, Paris, 1982, p.49, note,9.

تمتع الإنسان بالقدرة على المعرفة، بنفسه وبالعالم وبالله، يجد تفسيره في كون الله أوجده على صورته كما ورد في الحديث الشريف «خلق الله آدم على صورته»[٢٨٥]. وبهذه الصورة أظهر الحق جماله إليه، ولذلك فإن «قوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم..﴾ (سورة التين، الآية٤) فما ذاك إلا لخلقه على صورة الحق (...)»[٢٨٦]. يمتد الجمال الإلهي في الإنسان حينما يظهر هذا الأخير كصورة تعكس جمعية الحق، وتضم إليها حقيقتين، إذ «ما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً ولهذا قال لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (سورة ص، الآية ٧٥) وما هو إلا جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق»[٢٨٧]. ينطوي الإنسان على كل الحقائق لأنه يحضن صورة العالم السفلي في حسيته وصورة العالم العلوي في روحانيته[٢٨٨]. وبذلك يحمل الإنسان كل علامات العالم المطلق والنسبي وحقائقه، وترجع جمعيته تلك لكونه وجد على صورة الله.

انعكاس الصورة يقتضي حضور الناظر والمرآة[٢٨٩]، والنور لكي تتوافر

---

(٢٨٥) رواه البخاري، الاستئذان ١. أحمد بن حنبل ٣، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٤٤، ٢٥١.

(٢٨٦) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٣٤.

(٢٨٧) الفصوص، ص.٥٥. ينظر كذلك الفتوحات.ج.٣،ص.٤٣٦.

(٢٨٨) يطلق ابن عربي على الانسان أسماء عديدة، منها: «العالم الصغير (مقابل الإنسان الكبير الذي هو العالم) والشجرة والإنسان الكامل... وتتضمن معنى تركيب الإنسان من حقائق مختلفة، وهذا ما يشير إليه القول الوارد ضمن «رسالة من كلام ابن عربي»: «جنتك ونارك فيك لما خصك منها من الأجزاء، وكذلك العرش والكرسي والملائكة، فافهم»، مخطوط رقم؟؟، المكتبة الوطنية، باريس، ص. ٢٣.

(٢٨٩) اقترنت المرآة عند القدماء بالنساء وبجمالهن، وتستعمل النساء المرآة لرؤية أنفسهن وللتعرف إلى بعضهن:
P. Vernant, L'Individu, la mort, l'amour, Ed. Gallimard,1989, p.118

عناصر مشاهدة تربط بين راء وصورته. وبرؤية الناظر لصورته يتحرك باطنه بالحب وبالرغبة في المعرفة. وتحتل المرآة موقع برزخ يصل ويفصل بين المشاهد وصورته. ولا تحيل المرآة، في الفكر الأكبري، كما ذكر سابقاً، على تعينها الحسي بل يقصد بها كل ما يعكس صورة الذات (الراء). لذا فإن الشيخ الحاتمي لا يستخدم اصطلاح المرآة إلا كتعبير مجازي عما يقبل الانفعال. وتشترك المرآة والانفعال في الاتصاف بالامكان والاستعداد لتلقي آثار ذات تصير فاعلة بفضل الرؤية. ففي سياق هذا التصور، ترمز المرآة إلى المنفعل باعتباره يقبل صورة (أثر) الذات المشاهدة ويعكسها، مما يجعل المنفعل في موقع الآخر. وذلك لأن الراء «(...) لا يرى نفسه في نفسه عند المحققين، وإنما يرى نفسه في غيره بنفسه (...) فكل أمر ترى فيه صورتك فتلك مرآة لك، قال النبي: «المؤمن مرآة أخيه»[(٢٩٠)]»[(٢٩١)].
لا تتجلى الصورة إلاً في آخر، إلا أن ابن عربي لم يستخدم مفهومي الآخر والغير بشكل واسع بل سخر للدلالة على الغيرية أسماء المرآة والصورة والمنفعل. وتزخر هذه العبارات بمعنى انعكاس الذات في الغير حينما ينفعل هذا الغير من تلقاء ذاته ويقبل تأثير المشاهد أو الفاعل. فتحصل الرؤية كعلاقة بين الراء وصورته، ويتمكن الراء من معرفة ما يراه[(٢٩٢)]، وتمنح الصورة لصاحبها (الأصل) المعرفة بذاته. هذه الجدلية

(٢٩٠) حديث: «المؤمن مرآة المؤمن»، رواه أبو داود، الأدب ٤٩، الترمذي البر ١٨. ويقبل الله من الأسماء اسم المؤمن.

(٢٩١) الفتوحات: ج.١، ص.٧٣٩.

(٢٩٢) الفتوحات: ج٤، ص. ٥٥.

بين الصورة وأصلها تمر عبر المشاهدة التي تقع كحركة (نكاح) بين فاعل (المشاهد) ومنفعل (الصورة). وتحمل حركة المشاهدة بين ثناياها المعرفة بالذات وبالآخر، حيث أن «كل صورة تشهد صورة وهي آثار الممكنات في وجـود الحق، فيرى زيـد صـورة خـالـد في وجـود الحق»[٢٩٣]. كـل مشاهدة، مع ما يتفتق عنها من حب ومعرفة، تعبّر عن استمرار مشاهدة الحق البدئية لذاته في الأعيان الثابتة. لذا، فإن مشاهدة الموجودات بعضها بعضاً يكسبها المعرفة بنفسها وبغيرها، وذلك لأن الرؤية تمر عبر حضور الحق، فيكون الحق مرآة للممكنات، عبره تتعرف [وتحب] بعضها بعضاً، كما أن الممكنات تقوم مرآة تعكس وجود الحق[٢٩٤]. لكن المعرفة تحصل بأسلوبين مختلفين، إذ يرى الإنسان صورته في مرآة الحق ويعلم جزئيته وكثرته وعبوديته ونسبيته مقارنة بإطلاقية ووحدة وعزة الله. وبحضور الإنسان كمرآة للحق تتحقق ربوبية الله وألوهيته. فتجمع المشاهدة بين وجهي القطبية، ليصير كل وجه مرآة تنفعل بقبولها لصورة الآخر. وتمتد جدلية الرؤية هذه لدى البشر حيث يعي الرجل ذكورته وفاعليته بحضور المرأة، وتمنح المرأة الرجل ما ينقصه (الفاعلية) كي يتميز منها وتكتمل البشرية بينهما.

(٢٩٣) الفتوحات: ج.٣، ص.٥٤٩.

(٢٩٤) الفتوحات: ج.٣، ص.٤٣٠، يتعرض ابن عربي لحضور الإنسان الكامل كمرآة للحق والحق مرآة للإنسان الكامل من خلال الجزءين الأولين من فصوص الحكم، (خاصة الفص الأول، ص.٥٣, ٦١) وعبر الفتوحات. ج.١، ص.١٦٣، ن.م.ج.٤، ص.٤٣٠، وينظر كذلك Un Océan Sans Rivage, p.58

تشكل الصورة مثلاً وشبيهاً[٢٩٥] بالنسبة للراء، وهي مثل لأنها امتداد لأصلها، كما أنها شبيه لكونها مجرد أثر للناظر في مرآة، ومن ثم تحيل على المغايرة في عين الوحدة، وعلى المماثلة مع الاختلاف، لتحظى بصفة برزخ. صفة البرزخية هذه تنطبق على الإنسان الذي ظهر بفعل رؤية الحق لنفسه في مرآة الغيب، فاستحق نعت «صورة الرحمن»، وبهذه الصفة يحتل موقع برزخ بين الله (الراء) ومرآة الغيب (القابلية الأولى أو الأعيان الثابتة) وبين الله والعالم. ونظراً لأن الإنسان مجرد صورة فإنه يفقد صفة الوجود في ذاته ليقتصر على كونه أثراً للوجود الإلهي. ولا يمنعه ذلك من الكمال لأنه مثل صانعه، حيث أن «الإنسان الكامل حقيقة واحدة (...) فهو عين واحدة، وقال فيه ليس كمثله شيء[٢٩٦]، فجعله مثلاً ونفى أن يماثل، فلما نصبه في الوجود مثلاً تجارت إليه الأسماء الإلهية (...). ولما كان المثل عن مثله متميزاً بأمر ما لا يتمكن أن يكون ذلك الأمر إلا له ولا يكون لمثله، كان الأمر في الأسماء التي تميز المثل عن مثله به(...)»[٢٩٧].

(٢٩٥) يمكن اعتبار أن مقام الصورة، في الفكر الأكبري، ترمز إليه بلقيس، ملكة سبأ. وتجمع بلقيس بين الوجود الخفي والظاهر، وذلك لأنها، حسب الرواية التي يستند إليها ابن عربي، ولدت من أب جني (و «الجن هنا كل مستتر من ملك وغيره»، الفتوحات. ج.١، ص.١٢٠) وأم إنسية. وظهرت، بفعل تأثير نسب أمها، في عالم الإنس برزخاً بين عالمين. ودفعتها هذه البرزخية، حين جلب سليمان عرشها إلى قصره في لمح بصر(سورة النمل) أن تنطق عبارة ﴿كأنه هو﴾ (سورة النمل، الآية ٤٢) الفتوحات. ج.١، ص.٤٩٦، الفصوص. ج.١، ص.١٥٥. فأدخلت كاف التشبيه. ووضعت تركيباً لغوياً يضم تشبيهاً ومماثلة تعكسهما الصورة.

(٢٩٦) تتعدد تفسيرات ابن عربي للقول الإلهي ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى، الآية ١١)، وهو في هذا السياق يرى أن المثل المقصود في هذه العبارة هو الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض أو آدم.

(٢٩٧) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٦٦.

يستحق الإنسان [الكامل] صفة المثل لكونه صورة عن مبدعه، وباستعداده لتلقي الأسماء الحسنى المتقابلة يتميز عن صانعه بانفعاله الذاتي.

خاصية انفعال الصورة الانسانية تهيئها لقبول اسم إلهي خاص يدبرها، ويكون لها بمنزلة الرب أو الروح، إذ «لا بد لكل صورة من روح»(298).

ويمثل اقتران الصورة بالروح زواجاً بينهما، يحدث باختلاف معنى الذكورة عن معنى الأنوثة كما يشرح الشيخ الحاتمي: «فإذا ظهرت صورة طبيعية تقبل التدبير وظهرت لها نفس جزئية مدبرة لها كانت الصورة بمنزلة الأنثى والروح المدبر لها بمنزلة الذكر، فكانت الصورة له أهلاً وكان الروح لتلك الصورة بعلاً»(299).

النظر إلى الصورة على أنها أنوثة ينسجم مع تأنيثها اللغوي، وكذا مع تأنيثها الذاتي بحكم انفعالها وقبولها وإمكانها. لذا يعتبر الشيخ الحاتمي أن: «الحكم [الأكبر] في الصورة [يرجع] لحضرة المجلى لا للمتجلي، كذلك الصورة الإنسانية في حضرة الإمكان لما قبلت الصورة الإلهية لم تظهر على حكم المتجلي من جميع الوجوه، فحكم [ت] عليها حضرة المجلى وهي الإمكان، بخلاف حكم حضرة الواجب الوجود لنفسه»(300).

يشكل الإمكان خاصية جوهرية في الصورة الإنسانية نظراً لانفعالها الذاتي المقترن بصدورها عن تجلي الحق لنفسه. ولا يسقط عن الصورة إمكانها حينما تقبل تأثير اسم إلهي بل إن الإمكان هو ما يؤثر في طبيعة

---

(298) الفتوحات: ج.٤، ص.١١٨.

(299) الفتوحات. ج.٣، ص.٩٩، ينظر ن.م. ص.٥١٦.

(300) الفتوحات. ج.٣، ص.١٠٩.

الموجودات وفي تنوعها وتمايزها. وبما أن الإمكان صفة للأنوثة فإنه لا يفارق الممكنات عبر مراتبها الوجودية المتباينة، وداخل هذه الصفة الأصلية تتوالى على صورة الممكنات أحوال الذكورة والأنوثة ليحدث الإيجاد، ويكتمل الوجود في الحضرة الآدمية.

٢ ـ آدم/ حوّاء: كمال الإنسانية في وحدة مختلفة

وما عجبي عن واحدٍ عنه واحدٌ　　كما قيل لكنْ من وحيدٍ عن اثنينِ
فلولاه لم أُوجدْ ولولاي لم يكنْ　　ولا بدّ لي في كون ذاتي من اثنينِ
حقيقة ذاتي من حقيقة ذاتهِ　　ولا بدَّ من ذاتي فلا بدّ من تَيْنِ
وإنّي من الأضدادِ في كلّ حالةٍ　　كما هو مثل الغرّ في اللون والجونِ[٣٠١]

يستعمل اسم آدم، في الخطاب الأكبري، للدلالة على أول إنسان ظهر وأبي البشر، كما يراد منه الإنسان الذي يحقّق الكمال وتنجلي فيه صورة الرحمن وهو المسمّى الإنسان الكامل. وتجتمع هذه المعاني في جواب ابن عربي عن أسئلة الحكيم الترميدي[٣٠٢]: «ما صفة آدم عليه السلام؟ الجواب: إن شئت صفته الحضرة الإلهية وإن شئت مجموع الأسماء الإلهية وإن شئت قول النبيﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»»[٣٠٣]. يحمل آدم الأسماء الإلهية في كليتها ومع تقابلها، فيجمع الإنسان بين أسماء الجمال والجلال، وبموقعه هذا، يكون تحت حكم الاسم الإلهي «الله» لأنه «الاسم الجامع لجميع حقائق الأسماء كلها»[٣٠٤]. مما يجعل

---

(٣٠١) ديوان ابن عربي، ص.١١٤.

(٣٠٢) محمد بن علي بن الحسن الملقب بالحكيم الترميدي، توفي سنة٢٨٥.

(٣٠٣) الفتوحات، ج.٢، ص.٦٧. الحديث الشريف: «خلق آدم على صورته» (مذكور). الضمير المتصل «الهاء» في صورته يتضمن نوعاًمن الغموض لأنه قد يحيل على الله أو على آدم. وبالنسبة لابن عربي فإنه يجمع بين التفسيرين. الفتوحات، ج.٢، ص.١٢٤.

(٣٠٤) الفتوحات: ج.١، ص. ٦٢٣، ينظر كذلك ن.م.ص.٣٩٤.

آدم يحيط ويعلم بأحكام الأسماء الإلهية على اختلافها وتقابلها لأنه وجد على الصورة، فـ «(...) خلق آدم على صورة الرحمن، وهذا مقام الوراثة، ولا تقع إلا بين غيرين. [وهو] مقام الحجاب بمغيب الواحد وظهور الثاني، وهو المعبر عنه بالمثل»[٣٠٥].

تمتد في المثل صفات الأصل بمعان مختلفة، ونظراً لهذا الاختلاف يحل المثل في موقع الغير [أو الآخر] معبّراً عن تثنية أو زوجية للأصل، و«(...) إن قلت وما المثل؟ قلنا المخلوق على الصورة الإلهية الواردة في قوله ﷺ «أن الله خلق آدم على صورته»، وقال تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (سورة البقرة، الآية ٣٠)، وهو نائب الحق الظاهر بصورته، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله (...)»[٣٠٦].

ينطبق نعت المثل على الإنسان الكامل / الخليفة إذ عبره يظهر باطن الحق (الكنز الخفي)، ومن خلاله يتجلى جلال الجمال[٣٠٧]. وبجمع الإنسان بين الجلال والجمال يحوز ملكة العلم بحقائق هاتين الصفتين، ويتمكن من الغوص في أسرار الوجود نظراً لكونه زوجي التكوين. فقد «وصف [الله] نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس. وهكذا جمع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به. فعبّر عن هاتين الصفتين

(٣٠٥) الفتوحات. ج،١، ص.١٠٧.

(٣٠٦) الفتوحات، ج.٢، ص.١٢٩، هناك تمييز أساسي بين الله المعرف الواحد في وجوده وبين أي معبود قد يقبل اسم إله في صيغة نكرة، ويشير إلى إله المعتقدات.

(٣٠٧) ابن عربي، كتاب الجلال والكمال (ضمن كتاب رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ص،٢٦.

باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل، لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته (...)»[٣٠٨]. زوجية الإنسان تجد أسسها في الكلام الإلهي الذي أشار إلى التركيب في الكائن البشري باستخدامه عبارة «الخلق باليدين»[٣٠٩] حينما تعلق الأمر بآدم[٣١٠]. لذلك اكتملت «و(...) صحت الصورة لآدم لخلقه باليدين، فاجتمع [ت] فيه حقائق العالم بأسره (...) ولهذ خص آدم عليه السلام بعلم الأسماء كلها التي لها توجه إلى العالم»[٣١١]. يتم تأويل اليدين الإلهيتين أو القبضتين، في الخطاب الأكبري، بمقام الزوجية[٣١٢]. وقد تجسد هذا المقام في آدم «فظهرت فيه المقامات كلها حتى المخالفة، إذ كان جامعاً للقبضتين، قبضة الوفاق وقبضة الخلاف»[٣١٣]. تكوّن الإنسان من النقيضين يرجع إلى الأصل الإنساني الواحد المتمثل في النفس الواحدة. وكان «(...) آدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساء﴾ (سورة النساء، الآية ١)»[٣١٤].

---

(٣٠٨) الفصوص، ج.١، ص.٥٤.

(٣٠٩) الفصوص، ج.١، ص.٥٤.

(٣١٠) الآية: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين﴾ (سورة ص، الآية ٧٥).

(٣١١) الفتوحات: ج.١، ص.٢٦٣.

(٣١٢) The Tao of Islam. p.88- 89

(٣١٣) الفتوحات: ج.٢، ص.٨٦ وينظر ن.م.ص. ٢٧٩.

(٣١٤) الفصوص: ج.١، ص.٥٦.

يصدر التعدد الإنساني عن «نفس واحدة وهو آدم»[٣١٥] الجامع بين الحقيقتين[٣١٦]. وبذلك، يدل آدم على الإنسان البدئي الواحد الذي يضمّ في الوقت نفسه الفاعلية والانفعال ويحمل صورتي الذكورة والأنوثة. فيجمع هذا الإنسان بين سرين كما يشير شيخ المتصوفة: «واعلم أن هذا المنزل ما سمي منزل سرين إلا لسر عجيب وهو أن الشيء الواحد تثنيه نفسه لا غيره في المحسوس والمعقول. فأما المحسوس، فآدم ثناه ما فتح في ضلعه القصير الأيسر من صورة حواء، فكان واحداً في عينه، فصار زوجاً بها، وليست سوى نفسه التي قيل بها فيه أنه واحد»[٣١٧]. العلاقة بين الشيء ونفسه هي صيغة تعبيرية عن العلاقة بين «الذات»[٣١٨] والآخر، ولا يقوم الآخر إلا باعتباره صورة (مرآة) تنعكس وتمتد عبرها الذات بأسلوب تميزه عن هذه «الذات». فتثني (تزوج) الصورة أصلها الذي انفصلت عنه كما ثنت حواء آدم، وبفضلها يصير زوجاً. لا تسقط الوحدة عن آدم حتى عندما يحصل الفرق فيه بين المرأة والرجل، إذ «(...) لما كانت حواء عين آدم لأنها عين ضلعه فما كان إلا أب واحد في صورتين مختلفتين كما هو التجلي، فعين حواء عين آدم، انفصال اليمين عن

---

(٣١٥) الفتوحات. ج٣، ص.٤١٧، ينظر ن.م.ج.٢، ص.٤٤٥.

(٣١٦) لا شيء يبيّن أن آدم رجل أو مجرد ذكورة ولا ورود لاسم حواء في القرآن، مما يثبت أن الزوجية يقصد بها المرأة والرجل.

(٣١٧) الفتوحات.ج.٣، ص.٣١٤.

(٣١٨) لا تستعمل الذات عند ابن عربي بمعناها الديكارتي كـ «أنا» بسيط وقائم بذاته بل بمعنى النفس، والنفس هي نفس وحقيقة أولية تتركب من حضورين أو حضرة جمعية تتركب من صورتين.

الشمال، وهو عين زيد، كذلك انفصال حواء عن آدم فهي عين آدم، فما ثم إلا أب واحد، فما صدرنا إلا عن واحد كما أن العالم كله ما صدر إلا عن إله واحد، فالعين واحدة كثيرة النسب»[٣١٩].

استخدام رمزية «العين» لتفسير الصلة بين حواء وآدم يستند إلى دور المشاهدة في الوجود والمعرفة وما يترتب عنها من حب وانجذاب. ولا تتحقق الرؤية إلا بفضل بعد[٣٢٠] وانفصال بين الذات والآخر، مما يحدث الوعي بالذات وبالغير. وتنفتح كلمة «عين»، لغوياً ودلالياً، على معانٍ متعددة منها: عضو النظر ومحل الرؤية وأصل الشيء وذاته ونفسه ومثله[٣٢١]. وتسمح هذه الإشارات بالوقوف عند عبارة «حواء عين آدم»، الورادة في القول الأكبري، ويمكن فهمها في سياقات متنوعة، أولها أن حواء أصل آدم بما أن المرأة أصل في ظهور الإنسان لما تتمتع به من قدرة على الولادة، فتعود إليها الفاعلية بحكم صدور الكائنات البشرية عنها؛ وثانيها بمعنى المماثلة بين حواء وآدم وانعدام الفرق بينهما، وتغلب هذه الفكرة، ضمن النص الأكبري، متى تعلق الأمر بالإنسان بغض النظر عن ذكورته أو أنوثته؛ وثالثها أن حوّاء نفس آدم وذاته للتشابه الدلالي بين عين

(٣١٩) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٠٣.

(٣٢٠) البعد. عند ابن عربي، يعني إدراك الاختلاف لأنه «الإقامة على المخالفات وقد يكون البعد منك، ويختلف باختلاف الأحوال». ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية. ضمن كتاب رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ص.٥٣٣.

(٣٢١) لسان العرب.

ونفس. وإذا كان القصد من عبارة «حواء عين آدم» أنها نفسه، فذلك يعني أنها أنوثته، لأن للنفس، عند ابن عربي وغيره [٣٢٢]، معنى الأنوثة في كل إنسان، ويصرح الشيخ بهذا الصدد: «(...) النفوس كلها في مقام الأنوثة لمن عقل»[٣٢٣]. كل هذه الدلالات يستوعبها الخطاب الأكبري، مما يسمح بالقول إن حواء أصل لآدم ومثل ونفس، فهي أصله من منطلق قدرة المرأة على الولادة، وهي مثله من النفس الواحدة التي وجدا منها، وهي نفسه باعتبارها تحيل على الأنوثة البشرية الثاوية فيه. وحينما تظهر له يرى نفسه في مقام آخر. فتشكل الأنوثة، باختلافها، عيناً أو مرآة ينظر فيها الرجل إلى ذاته ويشاهد تميزه ويعي ذكورته. وبذلك تكون المرآة / حواء هي آدم في صورة مغايرة، وآدم هو حواء في رتبة مختلفة، وكما يقول الشيخ: «(...) وإن كان واحداً فله نسبتان ظاهرة وباطنة إذ كان هو الظاهر والباطن»[٣٢٤].

أما التصريح بأن «حواء عين آدم لأنها عين ضلعه»[٣٢٥] فيقتضي

---

(٣٢٢) يضع الفكر الفلسفي النفس في محل الانفعال، فعلى المستوى الأنطولوجي تتميز النفس الكلية بالانفعال بالنسبة للعقل الأول، وعلى المستوى الإنساني ترجع للنفس الجزئية مرتبة الانفعال في علاقتها بالعقل. ويصرح ابن عربي بخصوصها: «(...) النفس [يغلب] عليها التأنيث، فإن الله قال فيها: "النفس اللوامة والمطمئنة، فأنثها». الفتوحات. ج.١، ص.٣٦٧.

(٣٢٣) الفتوحات. ج.١، ص.٥٠٧. غالباً ما تعتبر النفس هي الجانب المنحط في الإنسان بحجة «إن النفس لأمارة بالسوء» الواردة في القرآن، إلا أن الله ليس هو القائل بل إن المتحدثة هنا هي زليخة امرأة العزيز لتبعد عنها تهمة مراودة يوسف عن نفسه: فقالت: ﴿وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي﴾ (سورة يوسف، الآية ٥٣).

(٣٢٤) الفتوحات: ج.١، ص.٧٥٠.

(٣٢٥) يتميز الضلع بميل تغلب عليه الأنوثة، لذا فإن «عين الضلع» يمكن أن تقرأ بعين أنوثته.

الإشارة إلى أن فكرة صدور المرأة عن الضلع لا وجود لها في الأصل الأول للشرع، وهو القرآن، الذي يؤكد أن المرأة والرجل من نفس واحدة: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (سورة النساء، الآية١) بل تغيب كلمة الضلع من القرآن[٣٢٦]. ويصب استعمال ابن عربي لعبارة «صدور المرأة عن الضلع» في تصوره للأنوثة باعتبارها ترمز إلى الميل والانحناء (ويرتسمان في الضلع) الدالّين على الاستدارة الميتافيزيقية والمتجسّدتين في استدارة الرحم.

التصور الأكبري يفسح المجال للنظر إلى آدم على أنه الإنسان الكلي الذي بطنت الأنوثة فيه وظهرت ذكورته. وبهذا التركيب اكتملت الإنسانية في آدم لأنه صدر عن عين الجود الإلهي المعبر عنه في الآية القرآنية: ﴿أعطى كل شيء خلقه﴾ (سورة طه، الآية ٥٠). وبذلك، يمثل آدم موجوداً واحداً بصورتين مختلفتين، تغلب عليه الوحدة من حيث إنسانيته، ويبرز فيه اختلاف رمزي من جهة ذكورته وأنوثته. وتفصح هذه الرؤية عن نفسها حينما يترجم ابن عربي عن المقام الآدمي: «قال [آدم (...)] جذبني الحق مني وأفناني عني، ثم وهبني الكل، ليحملني الكلّ (...) فأقمت على ذلك برهة في الأزمان، لا أعرف لنفسي مثلاً في

(٣٢٦) تقول سعاد الحكيم في معجمها الصوفي (باب الأنثى، الهامش ٧) «(...) كلمة «ضلع» لم ترد أساساً في القرآن وكل ما يبينه القرآن في خلق المرأة إضافتها إلى النفس الواحدة التي هي آدم (...) أما الحديث الشريف. فقد أورد البخاري عدة أحاديث حول تشبيه المرأة بالضلع من دون إضافتها إلى آدم أو الرجل، (...) «إنما المرأة كالضلع» (البخاري ج٧ ص٣٣) (...)». كلام القرآن واضح: المرأة والرجل من نفس واحدة، والحديث يشبه المرأة بالضلع لما فيهما من انحناء وحنو.

الأعيان؛ ثم قسمني شطرين، وصير الأمر أمرين، ثم أحياني وأراني، ما حجبني عنه وألهاني؛ فقلت: هذا أنا وليس غيري، فحن النصف إلى النصف، وصح الفرق بين الذات والوصف؛ فقلت: إلهي هذا الفي لأي، قال [تعالى:] إذا رقمت بالقلم في اللوح، وأفيض على مكتوبك من نور يوح، ووقع الامتزاج، ولاحت الامشاج، علمت لأي أوجدت لك هذا الفي»[٣٢٧]. قبل حدوث الفرق (ولا قبل يسبق الوعي)، يشكل آدم موجوداً واحداً لا علم له بذاته ولا بغيره، ويتعلق حصوله على الوعي الذاتي بتجلي صورته في آخر، وقيام اثنين تفصل بينهما الرؤية، فحل آدم في مقام الزوجية، وقام برزخاً يجمع بين الرتبتين[٣٢٨]، «فكانت الصورة الظاهرة برزخية بين المحل والناظر»[٣٢٩].

الحديث عن آدم من دون تمييز، يُقصد منه الإنسان البدئي والأصل الخنثى الذي يجهل الاختلاف، ويعجز عن المشاهدة لأن العين لا تدرك نفسها بنفسها، ولا يعي الإنسان ذاته وتميزه إلا بحضور الغير. وبهذا المعنى يفسر ابن عربي مخالفة آدم للنهي الإلهي عن الاقتراب من

(٣٢٧) الإسراء إلى المقام الأسرى، ص.٧٨-٧٩.

(٣٢٨) المعرفة المتعلقة بالظاهر وبالمنطق قائمة على صفاء الذات من كل مغاير. ولا تقبل صورة الإنسان الخنثى. ويكشف ابن عربي أن أغلب العارفين ينفون هذه المعرفة التي لم يصلها هو إلا من طريق الكشف: «(...) فإن رحم آدم منا رحم مقطوعة عند أكثر الناس من أهل الله، فكيف حال العامة في ذلك؟ ولقد وصلتنا بحمد الله (...) وكان عن توفيق إلهي لم أر لأحد في ذلك قدماً أمشي على أثره فيها». الفتوحات. ج.٤، ص.٦٩. قول ابن عربي إن رحم آدم مقطوعة عند أغلب العارفين تشير إلى نفي أغلب العارفين - وكل العامة - لوجه الأنوثة، المعبر عنه بالرحم، عن آدم، فيتم تصور آدم كذكورة خالصة أو رجل، في حين يشكل الإنسان تركيباً بين الذكورة والأنوثة.

(٣٢٩) الفتوحات. ج.٣، ص.١٠٩.

الشجرة. ويرى الشيخ أن «الشجرة» تحيل، كما يفهم من دلالتها اللغوية، على «التشاجر» و«المشاجرة»[٣٣٠]، ويصبان في معنى الانقسام وحصول الخلاف. وباقتراب الإنسان البدئي من الشجرة[٣٣١] (أو التشاجر والاختلاف) تنكشف ذكورة آدم أمام أنوثة حواء، ويتوارى تماثلهما أمام الغيرية، وتتولد الرغبة. «(...) فما تحرك من آدم لمخالفة النهي إلا النسمة المجبولة على المخالفة، فكانت مخالفته نهي الله من تحرك تلك النسمة التي كان يحملها في ظهره، فكان المقام يقتضي له ذلك»[٣٣٢]. مشاهدة الذكورة لذاتها ووعيها بنفسها يمران عبر رؤية الأنوثة في تميزها. وينقل الوعي بالاختلاف من نعيم اللاوعي إلى حال الانتماء إلى الوجود. ولا يسمح هذا التصور بالنظر إلى تجلي الأنوثة على أنه خلق ولا ولادة، لأن آدم ليس محلاً للتكوين، فلم يلد حواء لأنه صمد[٣٣٣]، ويعني الصمد، في هذا السياق، المُصمت الذي لا جوف له[٣٣٤]، وقد يفهم بما لا رحم له

(٣٣٠) بالإضافة إلى كون الشجر نباتاً قائماً على ساق ومتسامياً بنفسه، فمن جذره اللغوي تتكون كلمتا التشاجر والمشاجرة وترميان إلى الاختلاف والتداخل والنزاع والتشابك. لسان العرب. وقد استعمل ابن عربي اسم الشجرة، لما فيها من تركيب وتداخل وتسام، على الإنسان الكامل. يقول بصدده: «فظهرت [فيه] هذه الصورة المحمدية والشجرة الإنسانية الجامعة الكلية (...)». تذكرة الخواص فقرة ٥٧ عن المعجم الصوفي. كما يطلق اسم الشجرة على الكون.

(٣٣١) الفتوحات. ج.١. ص.٢٣١. يقول ابن عربي: «(...) ألا ترى أنه ما وقع التحجير على آدم إلا في الشجرة، أي لا تقرب التشاجر والزم طريقة إنسانيتك (...) ولا تزاحم أحداً في حقيقته». الفتوحات. ج.٢. ص.٢١٨. النهي عن الاقتراب من التشاجر، من هذه الناحية، قد يصب في النهي عن التركيز على الاختلاف الطبيعي (الجنسي) بين المرأة والرجل. إذ أن هذا التشاجر العرضي يبعد الإنسان عن طريق إنسانيته.

(٣٣٢) الفتوحات. ج.٢. ص.٨٦.

(٣٣٣) الفتوحات: ج.٣. ص.١٨٢.

(٣٣٤) يستعمل الصمد في اللغة بمعنى القصد والاعتماد. والصمد السيد المطاع ويعني كذلك المصمت الذي لا جوف له. والصمد من صفات الله بمعنى أنه يقضي في الأمور من دون سواه والدائم بعد فناء الخلق. لسان العرب.

يمكنه من الولادة. لينطوي معنى «صدور حواء عن آدم» على مشاهدة ومعرفة بالذات بفضل إدراك مغايرة الآخر. وتنبني المعرفة بالذات على إدراك الإنسان لصورته الباطنية المركبة من المتناقضات، وبالمعرفة بهذه المتناقضات يصير الإنسان مظهراً لأسماء الحق المتقابلة، ولهذه الصورة سجد الملائكة، وبمعرفتها يكون الإنسان كاملاً وخليفة.

٣ ـ الإنسان الكامل: مقام الزوجية

فمن كان بالنقصانِ أصلُ كمالِهِ   فلا بدّ أن يعطيك ربحاً وخسرانا
إذا كان بالنقصان عينُ كمالِهِ   فأصبح كالميزانِ بالحمد ملآنا[٣٣٥]

ابن عربي أول من استعمل عبارة الإنسان الكامل[٣٣٦]. ويكفي الحديث عن إنسان كامل لنتبين أن هناك من ينقصه هذا الكمال. وينعت غير الكامل، في الخطاب الأكبري، بالإنسان الحيوان. يقبل شخص ما هذا النعت الأخير متى تصرف حسب ما فيه من حيوانية[٣٣٧]، وعجز عن الارتقاء نحو علم يحقق له الكمال. وبذلك فإن الإنسان الحيوان يكون صورة عن العالم الظاهر، ولا يتجلى فيه إلا جزء من معاني الأسماء الإلهية، فيلتحق بالحيوان وبكائنات طبيعية أخرى[٣٣٨]؛ بخلاف الإنسان الكامل الذي يجمع بين حقائق العالم وحقائق الحق[٣٣٩]. ولا يقتصر الكمال على الرجال كما يؤكد ابن عربي: «فكلامنا إذا في صورة الكامل من الرجال والنساء»[٣٤٠].

---

(٣٣٥) ديوان ابن عربي، ص.١٠٢.
(٣٣٦) المعجم الصوفي، (مادة الإنسان الكامل).
(٣٣٧) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٩٧- ٣٥٧.
(٣٣٨) The Tao of Islam, p.44
(٣٣٩) الفتوحات. ج.٣، ص. ٤٣٧.
(٣٤٠) عقلة المستوفز، ص.٤٥-٤٥.

يعطي الكمال فكرة غياب النقص، ويقترن استعماله في الخطاب الأكبري بمعرفة النفس كمحطة تنقل إلى المعرفة بالرب أي بالاسم الإلهي الذي يحكم ويدبر شخصاً ما. وتمر سبل بلوغ الكمال من باطن الإنسان الذي يشتمل على مراتب ومعاني الوجود بأكمله[٣٤١]، ليظهر الكائن البشري كوحدة تتركب من الغيب والشهادة، من المطلق والنسبي، من الفاعلية والانفعال. ومتى غاص الإنسان في ذاته، وكشف أكوانه الثاوية فيه وأدرك ما خصه به الله من علم بالأسماء الحسنى الجامعة بين أسماء الجلال وأسماء الجمال، فإنه يحقّق الكمال، ويصير العين التي «(...) ينظر الحق [بها] إلى خلقه فيرحمهم»[٣٤٢]. على هذا الأساس، يرى الشيخ الحاتمي أن استمرار الإنسان الكامل في الكون يتعلق «ببقاء الله وما عداه فهو الباقي بإبقاء الله»[٣٤٣]، وهو قول يعني أن الحضور المباشر للمطلق في الكون يحصل بفضل هذا الإنسان، لذلك يُمنح منزلة «ا[الـ] قلب بين الله والعالم، وسماه [تعالى] بالقلب[٣٤٤] لتقليبه في كل صورة»[٣٤٥]. يستحق الإنسان الكامل لقب القلب نظراً لما في هذا الأخير من دلالة على الباطن مع قابلية هذا القلب لتوالي الصور عليه، فيصير منبعاً للحب ورباطاً بين الذات والآخر وبين الغيب والشهادة. فيحظى الكامل من البشر باسم

(٣٤١) الفتوحات. ج.٤، ص.٤٥.
(٣٤٢) الفصوص. ج.١، ص.٥٠.
(٣٤٣) الفتوحات. ج.٣، ص.١٠٩.
(٣٤٤) استناداً إلى حديث قدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن».
(٣٤٥) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٩٥.

القلب لأنه يعكس باطن الحق، ويقبل صورة الحق وهويته، ويعبر عن الهوية المقدسة باسم «الهو».

يُستقى الاسم الإلهي «الهو» من إطلاق ضمير «هو» على الله كالآية: ﴿هو الله أحد﴾ (سورة الإخلاص، الآية١). ويقوم هذا الاسم كدلالة على الألوهة وكتعبير عن الغائب باعتبار الحق في ذاته غيباً[٣٤٦]، في حين يقتضي كمال الوجود قَطبية الغيب والحضور، لذا «(...) أراد الهوأن يرى نفسه رؤية كمالية تكون لها ويزول في حقه حكم الهو، فنظر في الأعيان الثابتة، فلم ير عيناً يعطي النظر إليها هذه الرتبة (...) إلا عين الإنسان الكامل، فقدرها عليه، وقابلها به فوافقت إلا حقيقة واحدة نقصت عنه وهي وجودها لنفسها[٣٤٧]، فأوجدها لنفسها فتطابقت الصورتان من جميع الوجوه (...)»[٣٤٨]. يزول نعت الغيب المطلق ويواكبه الحضور برؤية الله (من حيث غيبه وباسمه الهو) لنفسه في صورة الإنسان الكامل. وبقبول هذا الإنسان لنظر الحق وأثره يصير مؤتمناً على هوية الحق وموضعاً لسره. وتعني الهوية الإلهية في الخطاب الأكبري «(...) الحقيقة الغيبية»[٣٤٩] وروح الصورة[٣٥٠]. وتسري هذه الهوية في مظاهر

---

(٣٤٦) «(...) «الهو» ضمير غائب والغائب لا يحكم عليه ما كانت حالته الغيب لأنه لا يدري على أي حالة هو حتى يشهد، فإذا شهد فليس هو لأن الغيبة زالت عنه»، الفتوحات. ج.٣، ص١٩٥.

(٣٤٧) الوجود للذات يعبر عنه قيام الأنا وتتجسد عبر الفاعلية والتأثير وبالتالي الذكورة.

(٣٤٨) الفتوحات. ج.٢، ص. ٦٤٢-٦٤٣.

(٣٤٩) الفتوحات، ج.٢، ص.١٣٠.

(٣٥٠) الفتوحات. ج.٢، ص.٦٣٨.

الوجود لتمنحها معنى أو معاني تكسبها حضوراً في الكون يجمع بين العيني والغيبي[٣٥١]. هذا التداخل بين اللاهوت والناسوت يترجمه حديث قدسي يقول: «وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[٣٥٢]. ويبين الشيخ الحاتمي، بناء على هذا الحديث، أن قوى الإنسان وجوارحه ليست شيئاً مختلفاً عن هوية الحق، إذ «(...) ذكر [تعالى] أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة (...)»[٣٥٣]. يصير الإنسان مظهراً لهوية الحق وتجلياً لصورته حين يهيئ كيانه لقبول هذه الهوية، إذ لا تنصع صورة الألوهة «إلا في مرآة الإنسان الكامل الذي هو ظله [تعالى] الرحماني»[٣٥٤].

بشكل عام، يحمل كل إنسان في باطنه أمانة إلهية وهي هوية الله، لكن أغلب البشر يغفلون عن حقيقة نفوسهم ويجهلون السرالمودع فيهم، لذلك «(...) جهل الكل الإنسان الكامل، فجهلوا الحق، فما عرف الحق إلا الإنسان الكامل (...) فإن الله حجب الجميع عنه، وما ظهر إلا للإنسان الكامل الذي هو ظله الممدود وعرشه المحدود وبيته المقصود الموصوف

(٣٥١) الفتوحات، ج.٢، ص.٩٥، حيث يقول ابن عربي: «وهويته هي الظاهرة في المظهر الذي به كانت رتبة الربوبية (...)».

(٣٥٢) رواه البخاري، رقاق ٣٨-٥٥.

(٣٥٣) الفصوص. ج.١، ص.١٠٧.

(٣٥٤) الفتوحات: ج.٣، ص.٢٨٦.

بكمال الوجود (...) فمن رأى أو من علم الإنسان الكامل الذي هو نائب الحق فقد علم من استنابه واستخلفه، فإنه بصورته ظهر (...) وبصورته دخل في الألوهة (...)»[٣٥٥]. الجهل بمقام الإنسان الكامل يجد تفسيره في حمله للسر الإلهي[٣٥٦]، ومن خصائص السر أنه لا يقبل الكشف لأن تعريته تبطل سر قَطبية ينبني عليها الوجود ويكمن روحها ومعناها في الإنسان الكامل.

من سماتِ السر المكنون في الإنسان الكامل، أن هذا الأخير تجلى في صورة الحق، وقبل هويته وآنس وحدته البدئية. وتجعل هذه السمات الإنسان، المتحقق بها، امتداداً للحقيقة الكلية، يعكس ظاهره العالم المادي وينتسب في باطنه إلى الغيب الإلهي. فيقوم برزخاً بين الشهادة والغيب، ورمزاً للقطبية الأنطولوجية؛ إذ «ما أنشأ الله من كل شيء زوجين إلا ليعرف الله العالم بفضل نشأة الإنسان الكامل (...) فضمن الوجود الإنسان الكامل الظاهر بصورة الحق، فصار للصورة بالصورة زوجين، فخلق آدم على صورته فظهر في الوجود صورتان متماثلتان كصورة الناظر في المرآة، ما هي عينه ولا هي غيره (...)»[٣٥٧].

لقد تم إبراز أن الحديث عن صورتين لا يعني وجود انفصال بينهما بقدر ما يعني أن النسختين تحققان كمال الوجود ويحملهما الإنسان الكامل، وبهما يحضن حقائق كل الموجودات، ويشتمل على كل

(٣٥٥) الفتوحات. ج.٣، ص٢٨٢.
(٣٥٦) الفتوحات. ج.٣، ص. ٢٩٥.
(٣٥٧) الفتوحات. ج.٣، ص.١٠٩.

الصفات، القديم منها والمحدث[٣٥٨]. «فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود»[٣٥٩]، وبذلك تعبّر إنسانية الإنسان عن «(...) عموم نشأته وحصره الحقائق كلها»[٣٦٠]. هذه الشمولية الكامنة في الإنسان الكامل يترجمها الكلام الإلهي بقوله: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ (سورة البقرة، الآية ٣١)، ليحيط آدم أو الإنسان الكامل بالحقائق كلها[٣٦١] المتضمنة في الأسماء الإلهية المتقابلة، وبفضلها يملك صفات الأنوثة المناسبة لأسماء الجمال وصفات الذكورة الموافقة لأسماء الجلال.

ومن ثم فإن حقيقة الإنسان تكشف عن تركيبه من الانفعال والفاعلية. وبمعرفة الإنسان بالصورتين الحقيقيتين، وبتحققه من تركيبه فإنه يحقق الكمال، ولا «(...) يظهر الكمال الإلهي إلا في المُركب، فإنه يتضمن البسيط ولا يتضمن البسيط المركب (...)»[٣٦٢]. بخصوص التركيب، يربطه الشيخ الأكبر بالمرأة ويقول: «(...) فإن الرجل، وإن كان خلق من مركب، فهو من البسائط أقرب، فهو أقرب الأقربين [إليه]، والمرأة خُلقت من مركب محقق، فإنها خُلقت من الرجل، فبعدت من البسائط أكثر من

---

(٣٥٨) ابن عربي. إنشاء الدوائر. مطبعة بريل. ليدين ١٣٣٦ هـ. ص.٢١-٢٢.

(٣٥٩) الفصوص. ج.١. ص.٥٠.

(٣٦٠) ن.م.ص.٥٠.

(٣٦١) ن.م.ص.٥٠.

(٣٦٢) الفتوحات. ج.٢.ص.١٠٤.

بعد الرجل، والمخيط[٣٦٣] تركيب، فقيل لها: ابقي على أصلك (...)»[٣٦٤]. يظهر التركيب في المرأة نظراً لانفعالها، وبما أن الانفعال فاعلية فإن المنفعل (المرأة) يجمع بين النقيضين، كما أنه يجمع بين استعداده الذاتي للتلقي وأثر فاعل يتلقاه. فيقوم المنفعل، في تركيبه بين الذات والآخر، كياناً يضم إليه المتناقضات، مما يمنحه الكمال، ويصير «(...) الإنسان الكامل (...) هو الأول والآخر والظاهر والباطن (...)»[٣٦٥].

يتميز التصور الأكبري بنفي النقص عن الانفعال وعن التركيب، ويربط النقص بالكائنات البسيطة لاقتصارها على إلقاء الأثر، وذلك شأن أول موجود في الكون ويسمى بالعقل الأول[٣٦٦]. ويتصف العقل الأول بالمعقولية والبساطة خاصة في علاقته بالإنسان الكامل، إذ «(...) رأى [العقل الأول] في جوهر العماء صورة الإنسان الكامل الذي هو للحق بمنزلة ظل الشخص من الشخص، ورأى نفسه ناقصاً عن تلك الدرجة

---

(٣٦٣) يفسر ابن عربي في هذا النص المعنى الباطني في جعل لباس الرجل غير مخيط في الحج ولباس المرأة مخيطاً.

(٣٦٤) الفتوحات: ج.١، ص.٦٧٩.

(٣٦٥) الفتوحات: ج.٢، ص.١٠٤.

(٣٦٦) العقل الأول. أول موجود ظهر، ويطلق عليه ابن عربي أسماء متعددة بتعدد نسبه، فيسميه: العقل الأول والقلم الأعلى والروح الكلي والحق المخلوق به والحقيقة المحمدية والدرة البيضاء والنور المحمدي والعدل والعرش، المعجم الصوفي. وهو أول في الخلق وثالث في حضرات الوجود. متقدم على النفس الكلية التي تليه في الوجود ومتأخر عن العماء، وللعقل الأول رتبة الفاعلية والذكورة في علاقته بالنفس الكلية أو اللوح المحفوظ. الفتوحات. ج.١، ص. ١٣٩-١٤٠، ن.م.ج.٢.ص.٣٩٥، ج.٣، ص.٩٩-٣٩٩، وترجع إليه رتبة الأنوثة بالنسبة إلى العماء.

(...)، فإن الكمال في الإنسان الكامل بالفعل وهو في العقل الأول بالقوة، وما كان بالقوة والفعل أكمل في الوجود (...)»[٣٦٧].

تشكل البساطة في ذاتها مقولة نظرية، مجردة ومعقولة، تلتقي في خصائصها مع الاسم في انفصاله عن المسمّى، وحينما يؤثر الاسم في شيء وينعته، فإن المظهر [الاسم+الشيء] يتكون من خصوصية استعداده ومن معنى اسم تلقاه، مما يضفي التركيب على الشيء الظاهر، ويظل الاسم بسيطاً في ذاته، ويرتبط تأثير الاسم، عند ابن عربي، بفاعلية الذكورة، كتأثير معقول أو وجود بالقوة في حين تتجلى الأنوثة كتركيب بين الفاعلية والانفعال، وتظهر في النساء كما يقول شيخ المتصوفة: «ولما [كانت] النساء محل التكوين، وكان الإنسان بالصورة يقتضي أن يكون فعالاً، ولا بد له من محل يفعل فيه، ويريد لكماله ألا يصدر عنه إلا الكمال (...) ولا أكمل من وجود الإنسان، ولا يكون ذلك إلا في النساء (...)»[٣٦٨].

تتمتع المرأة والإنسان الكامل بصفة التركيب، مما يجعلهما يشتركان في الكمال لاشتراكهما في الانفعال والأنوثة، وتمثل هاتان الصفتان الحقيقة الأصلية الجامعة للمتناقضات، والتي هيّأت الإنسان لدور خلافة الله في الأرض.

---

(٣٦٧) الفتوحات. ج.٣، ص. ٤٣٠.

(٣٦٨) الفتوحات: ج.٣، ص.٥٠٥. يمكن فهم هذا القول من ناحيتين: الأولى أنه ليس هناك أكمل من النساء، وهو منظور تسنده نصوص أخرى للشيخ الأكبر كما سيتم عرض ذلك. والثانية أن محل التكوين يكون في النساء، والغالب أن الشيخ يقصد المعنيين.

٤ ـ الخليفة أو الحفظ الأنثوي للتكوين

عجبتُ لإنسانٍ يراحمُ رحمانا فأوسع أهل الأرض روحاً وريحانا
فقام له الإيمان بالغيب ناصعاً فأرسل دمع العين للغيب طُوفانا (...)
وأنزله في الأرض وجهاً خليفةً على الملأ الأعلى وسمّاه إنسانا[٣٦٩]

تظهر صورة الرحمن في الإنسان الخليفة، لكن ما «(...) كل إنسان (...) على الصورة فإنه ثم إنسان حيوان وإنسان خليفة (...)»[٣٧٠] كما يصرح الشيخ الحاتمي. ويقف الإنسان عند حدود حيوانيته حينما يغفل عن حفظ صفات الإنسانية المستودعة في كيانه، ويعجز عن صقل الصورة الرحمانية فيه بجهله إياها، وبعدم تمكنه من رؤيتها في الغير وفي ذاته وفي الكون. أما الإنسان الخليفة فيتميز بعلمه بذاته الجامعة بين أسماء الجمال والجلال، وبذلك يكون هو ذاته الإنسان الكامل أو آدم. وباحتواء المتناقضات، بما فيها من انفعال أنثوي وفاعلية ذكورية، فإن الإنسان يعكس حقائق الوجود كلها، ويحدث حضوره الوئام بين الله والعالم. لذلك يمنح الله هذا الإنسان صفات يطلقها على نفسه كالعالم والمدبر والودود...، و«سماه [تعالى] خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به

---

(٣٦٩) ديوان ابن عربي، ص.١٠٢.

(٣٧٠) الفتوحات. ج.٤، ص.٥٦.

خلقه كما يحفظ الختم الخزائن (...) فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[٣٧١]. تتداخل الخلافة وحفظ الوجود لكون الخلافة نيابة وتعبيراً عن حضور المطلق في العالم من خلال الإنسان.

يتحقق الحفظ الفعلي للوجود بفضل العلم لقدرته على صقل استعداد الكائن البشري إلى أن تظهر صورة الرحمن في الإنسان. وتتجلى هذه الصورة مرآة تعكس عالم الغيوب، وتمنح صاحبها رتبة خليفة لأن «(...) الخلافة ما حصت (...) إلا بالصورة. (...) ولم يعلم هذا الإنسان الطالب أي إنسان هو: هل هو الحيوان أم الإمام، فأوجب له هذا الاطلاع أن يطلب من الحق تجلياً خاصاً في ربوبيته، ويرى انفعال الأكوان عنه كما قال [أبو بكر] الصديق: «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله» فيرى صدور الأكوان عنه في الأكوان»[٣٧٢]. ترتقي المعرفة بالإنسان إلى درجة الكشف عن الحقائق، فيشاهد العارف الربوبية في فاعليتها ويرى انفعال الأكوان عنها. ولا يبلغ الإنسان هذه الرتبة إلا بقطعه لتجربة الانفعال الخالص أو العبودية، إذ يفتح الانفعال أمام الإنسان خزائن العلم، ويهيئه لإدراك كيفية إيجاد الكائنات عبر الزواج البدئي بين الممكنات الأنثوية والأسماء الذكورية. مما يؤهله للمعرفة بمقامه ويحقق شرف مشاهدة حقيقته[٣٧٣]،

(٣٧١) الفصوص. ج.١، ص.٤٩-٥٠.

(٣٧٢) الفتوحات: ج.٤، ص.٥٦.

(٣٧٣) الفتوحات. ج.١، ص.٩٦.

فتحفظ، بفضل هذا العارف، صفات الألوهة في العالم ويكون خليفة الله في الأرض.

تناط بالخليفة مهمة حفظ ما أبدعه الله مادياً ومعنوياً. ويتطرق ابن عربي إلى العلاقة بين حفظ الوجود والمرأة والانحناء خلال تعرضه لتكليم الله لنبيه موسى، فقد «(...) خرج [النبي] في طلب النار لأهله لما كان فيه من الحنوعليهم الذي أورثه الانحناء على من خلق من الانحناء، وهي أهله لأنها خلقت بالأصالة من الضلع، والضلع له الانحناء، وكان الانحناء في الأضلاع لاستقامة النشأة وحفظ ما انحنت عليه من الأحشاء لتعم بانحنائها جميع ما تحويه، فتتساوى أجزاؤها في الحفظ لها بخلاف ما لو كانت على غير استدارة لكانت فيها زوايا فارغة بعيدة من الحفظ الذي خلقت له (...) فوصف نفسه [تعالى] بأنه ﴿على كل شيء حفيظ﴾ (سورة سبأ، الآية ٢١)، والحفظ حنو من الحافظ على المحفوظ، فيكون في شكل كل صورة الأجسام انحناء وفي المعاني والأرواح حنو»[٣٧٤]. ويبرز ابن عربي الفرق بين الحنو الروحي والانحناء المادي، ويبيّن أن الانحناء، باعتباره استدارة وإحاطة بالشيء، يحفظ ما في جوف الأجسام أي ما يحاط به. ويضع تشابهاً بين حفظ الأضلاع (المنحنية) لما في الأحشاء وبين حفظ الله الوجود في كليته، وبصفته تلك فإن الله لـ ﴿كل شيء حفيظ﴾ (سورة سبأ، الآية ٢١) و﴿بكل شيء محيط﴾ (سورة فصلت، الآية

(٣٧٤) الفتوحات: ج.٣. ص.١١٩.

٥٤)، فيشكل الحفظ الجزئي للأجسام امتداداً للحفظ الكلي للوجود، ويلتقي الحفظ بإحاطة الحافظ بالمحفوظ والانحناء عليه.

ومن الانحناء صدرت المرأة، أو الأحرى يغلب عليها الانحناء، لذلك يقوى فيها الحنو كما يذكر شيخ المتصوفة: «(...) فانحناء [حواء] حنوها على أبنائها وعلى ما له الخزائن مثل انحناء الأضلاع على ما في الجوف من الأحشاء والأمعاء المختزنة فيه لصلاح صاحبه، فاعوجاجها عين استقامتها (...)»[٣٧٥]. الحديث عن انحناء المرأة يُستخدم، ضمن التصور الأكبري، بمعناه الرمزي، ويحيل من جهة على انفعالها (ميلها الذاتي للقبول)، ومن جهة أخرى على استدارة رحمها مقابل استقامة القضيب الذكوري. ونظراً لاستدارة الرحم، وإحاطته بما في داخله، تحفظ الحياة إلى أن «تستقيم النشأة» ويحفظ الوجود المادي، لكنه لا يكتمل إلا بحنو معنوي أو روحي أساسه الحب الصادر عن وجه الأنوثة في كل إنسان.

يُستخلص من هذه النظرة أن الحفظ الإلهي للعالم يتم على مستويين: الأول حفظ طبيعي تصونه المرأة بفضل انحناء رحمها وقدرتها على الولادة[٣٧٦]، والثاني حفظ روحي تضمنه الأنوثة بإشاعة الحب والحنو والعطف...، وتتجلى هذه الصفات في الإنسان الخليفة. لذلك جاء اسم

---

(٣٧٥) الفتوحات: ج.١، ص.٦٧٩.

(٣٧٦) يقول ابن عربي مبيناً أن حفظ المرأة للوجود المادي بفضل الولادة هو استمرار للكلمة الإلهية والذكر الإلهي: «(...) أما دم النفاس (...) فإن الله أمسكه في الرحم ثم [ما] أرسله إلا ليزلق به سبيل خروج الولد رفقاً بأمه (...) وخروج الولد هو النشء الطاهر والخارج على فطرة الله والإقرار بربوبيته التي كانت له في قبض الذر. فكان لدم النفاس هذا القصد خصوص وصف كالمعين لبقاء ذكر الله بإبقاء الذاكر من جهة وصف خاص». الفتوحات. ج.١، ص.٣٦٨.

«الخليفة» مؤنثاً كما يذكر الشيخ الأكبر: «ثم إن الله أعطاه اسم الخلافة واسم الخليفة وهما لفظان مؤنثان لظهور التكوين عنهما، فإن الأنثى محل التكوين، فهو في الاسم تنبيه، ولم يقل فيه [تعالى] نائباً وإن كان المعنى عينه، ولكن قال [تعالى]: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (سورة البقرة، الآية ٣٠)، وما قال إنساناً ولا داعياً وإنما ذكره وسماه بما أوجده له»[٣٧٧]. يرى الشيخ محي الدين في تأنيث اسم «الخليفة» إشارة واضحة إلى ما تحمله التسمية من خلق وإبداع، إذ أن الغاية من وجود الإنسان الخليفة تتلخص في التكوين كأشرف فعل، وكل تكوين يلتقي بشكل خفي مع فعل الإيجاد البدئي، ويكون حفظاً للكون، ولا يتم ذلك إلا بفضل حضور انفعال تصدر عنه الموجودات. وكل ما تظهر عنه الصور، أكانت روحية أو حسية أو معقولة أو لفظية، فإنه يحتل موقع الأنوثة ويحفظ به الله الوجود.

حفظ الإنسان يتطلب، إذن، استمرار تكوين طبيعي وروحي، ويتحقق هذا الأخير بارتقاء الإنسان درجات المعرفة، وصقله نفسه، وابتعاده عما يمنعه من القرب الإلهي كصفات التجبر والقهر والشدة والجبروت والكبرياء...، وكلها أوصاف تطابق الذكورة، وتموت بالمجاهدة ليولد الإنسان في صورة محل يقبل الامتلاء بالمودة والرأفة والرحمة. ويحظى الإنسان بهذا المقام حين يقطع تجربة الولادة الروحية، والولادة شأنها شأن القبول والتلقي والانفعال تنتمي إلى صفات أنثوية رصت طريق التصوف بالتواضع العرفاني.

(٣٧٧) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٩٧.

٥ ـ التواضع العرفاني أو تأنيث الطريق الصوفي

النـاسُ أولادُ حـوّاءٍ سـوايَ أنـا فـإنـنـي ولـدٌ لـلـوالـدِ الـذكـرِ[٣٧٨]
إنّ الأنـوثـةَ مـن نـعتِ الـرجـال لـذا تراهُمُ يحملون العلْمَ في الصّورِ
فـيصـبـحـو ن حـبـالى حـامـلين بـه حَمْلَ السحاب لما فيها من المطرِ[٣٧٩]

السير على طريق العرفان يدفع المريد لقطع منازل الصبر والفقر والانكسار والذلة والعبودية...، وفق نهج سلوكي وأخلاقي يغترف من تصور روحي[٣٨٠] للوجود. ويستمد الوجود عمقه من الكنز الخفي الذي هو ينبوع للحب. وقد سار مشايخ الطريق الصوفي على آثار الحب بما يختزنه من تدفق وجداني، وبما يظهر عنه من «ذل» [بالكسر[٣٨١]] وانفعال[٣٨٢] ورفق ولطف ورحمة...، وبالدخول إلى مقام العبودية هذا، يكتسي العارف صفات تفتح أمامه مقام القرب الإلهي[٣٨٣]. ويقتضي

(٣٧٨) الولد: من سلك طريق الشيخ واهتدى بهديه. أحمد حسن بسج. ديوان ابن عربي، هامش رقم: ٢، ص. ٣٤٨. والوالد الذكر يقصد به طريق التصوف.

(٣٧٩) ديوان ابن عربي، ص.٣٤٨.

(٣٨٠) يقول ابن عربي بصدد المسكين: «(...) المسكين من السكون وهو ضد الحركة (...)»، الفتوحات. ج.١، ص. ٥٦٣. هنا إشارة إلى الممكنات في حال ثبوتها وسكونها قبل أن تتعلق بها الحركة والقيام.

(٣٨١) الذل: نقيض العز، و«الذِل بالكسر: اللين وهو ضد الصعوبة». وقد يستعمل ذلول «بمعنى رقيق ورؤوف(...) والذُل والذِل الرفق والرحمة. وفي التنزيل العزيز: ﴿واخفض لهما جناح الذُل من الرحمة﴾ (سورة الإسراء، الآية ٢٤) (...)، وذَل الطريق: ما وطئ منه وسهل (...)»، لسان العرب.

(٣٨٢) الفتوحات. ج.٣، ص.٣٦٤.

(٣٨٣) الفتوحات. ج.١، ص.٤١٠.

الحلول في هذا المقام التطهر «(...) من كل صفة تحول بينه وبين دخوله على ربه (...) والصفات التي تحول بين العبد وبين دخوله على ربه هي كل صفة ربانية لا تكون إلا لله. وكل صفة تدخله على ربه ويقع بها لهذا العبد التطهير فهي صفاته التي لا يستحقها إلا العبد»[٣٨٤].

ضمن الخطاب الأكبري، لا يعرف الشيء إلا بنقيضه، ولا تتحقق معرفة الله إلا بمعرفة الإنسان بنفسه وتخليه عن الصفات الربانية الدالة على السيادة والملك والجبروت وتخلقه بالصفات الخاصة بالبشرية وتلخصها العبودية. وقد سلك هذا السبيل شيوخ طريق العرفان كما يذكر ابن عربي، «قال الحق لأبي يزيد[٣٨٥]: تقرب إليّ بما ليس لي، الذلة والافتقار. (...) [و] المنفعل فإنه موصوف بالذلة والافتقار، فتميز الحق من الخلق بهذا»[٣٨٦]. الاختلاف بين الله والإنسان يرجع إلى تميز فاعلية الرب من انفعال المربوب، وبمعرفة هذا الفرق، والتخلق بما يمليه من عبودية، يحدث الانجذاب ويحصل القرب من الله. لذا عرّف الله الطريق إليه من باطن الإنسان لانطواء الباطن على صورة الألوهة. ولا تتجلى هذه الصورة إلاّ بإفراغ الذات من صفات الفاعلية والذكورة لتتحول إلى انفعال خالص يكشف عنه الحب. فقام طريق العرفان بالغوص في حب المطلق نظراً لقدرة الحب على تصفية القلب إلى أن يصير مرآة تتلقى الوارد الإلهي.

(٣٨٤) الفتوحات: ج.٢، ص.٣٢.
(٣٨٥) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (١٨٨-٢٦١هـ/ ٨٠٤-٨٧٥م) من كبار مشايخ الطريق الصوفي.
(٣٨٦) الفتوحات. ج.٣،ص.٣٦٤، وينظر ن.م.ج.١، ص.٧٣٩.

يتعثر السبيل نحو الحق حين يتخلى الإنسان عن انفعاله الذاتي وعن تواضعه ويركب العلو، لذا ينبه ابن عربي ويقول: «احذر يا ولي أن تريد علواً في الأرض والزم الخمول (...) والذي يلزمك التواضع والذلة والانكسار فإنه إنما أنشأك من الأرض، لا تعلو عليها، فإنها أمك ومن تكبر على أمه فقد عقّها وعقوق الوالدين حرام (...)»[٣٨٧]. إذا كان العلو محموداً كصفة للربوبية فهو مذموم متى تخلق به الإنسان لأنه يبعد صاحبه عن أصله وعن ربه. ويأتي تفسير الشيخ محي الدين لمعنى العلو في معرض حديثه عن الزوجية الكونية، ويذكر أن الله «(...) خلق من كل شيء زوجين ليكون لأحد الزوجين العلو وهو الذكر ولأحد الزوجين السفل وهو الأنثى، ليظهر من بينهما إذا اجتمعا بقاء أعيان ذلك النوع (...)»[٣٨٨]. يرمز العلو إلى السيادة وإلى فاعلية الذكر نظراً لانطوائه على معنى الارتفاع والسمو[٣٨٩]، وبذلك يتعارض مع تواضع السُفل ويقابل صفة الانفعال. وعندما يختار الإنسان طريق العلو فإنه يتغرب عن أصله ويبتعد عن ركن من الأركان المكونة له وهو التراب[٣٩٠]. ويشير التراب إلى حركة النزول بفعل توجهه الذاتي نحو السفل. ويعتبر النزول تواضعاً، وقد رأى المتصوفة في التواضع سبيلاً لبلوغ العبودية أمام

---

(٣٨٧) الفتوحات. ج.٤، ص.٥٥٨.

(٣٨٨) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٣٥، وينظر كذلك ن.م.ج.٤، ص.٢٦٦.

(٣٨٩) يقترن العلو بالذكورة لكونه إشارة إلى السمو، ومن السمو يشتق الاسم الذي هو التعبير عن تأثير الذكورة.

(٣٩٠) استناداً إلى الآية: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب﴾ (سورة الحج، الآية ٥).

ربوبية الله. ويفرق الشيخ الحاتمي بين تواضع يصدر عن مهانة النفس[٣٩١] وتواضع عرفاني ينهجه أهل التصوف[٣٩٢] لمعرفة الذات البشرية وأصلها، وأقرب أصل للإنسان [بعد أمه] يكمن في الأرض.

يحدث غالباً تشبيه الأرض بالأنوثة لاشتراكهما في الخصب والقدرة على ولادة الحياة. ويترتب على الإقرار بتكون الإنسان من طين الأرض فكرة مفادها أن الأنوثة عنصر من كيانه وجزء من تركيبه. وحينما يمتلك الإنسان صفات العلو، بما فيها من تكبر وشدة وجبروت، فإنه يكفر (يستر ويخفي) بطبيعته الجوهرية ويبتعد عن الحق والحقيقة لأنه، في هذه الحال، ينافس الرب في صفاته، ويرتدي ثوباً لا يلائم مقامه، ويعارض أصله الأنثوي.

ما يؤكد أن الشيخ محي الدين يرى في التأنيث طريقاً وسبيلاً للكشف والمشاهدة هو كلامه الموجه للمريد: «فلا ينبغي للمريد أن يأخذ رفقاً من النساء حتى يرجع هو في نفسه امرأة، فإذا تأنث والتحق بالعالم الأسفل، ورأى تعشق العالم الأعلى به، وشهد نفسه في كل حال ووقت ووارد منكوحاً دائماً، ولا يبصر لنفسه في كشفه الصوري وحاله ذكراً ولا أنه رجل أصلاً بل أنوثة محضة، ويحمل من ذلك النكاح ويلد، وحينئذ يجوز له أخذ الرفق من النساء ولا يضره الميل إليهن وحبهن. وأما أخذ العارفين فمطلق لأن مشهودهم اليد الإلهية المقدسة المطلقة في الأخذ والعطاء، وكل

(٣٩١) الفتوحات. ج.١. ص.٤١٤.
(٣٩٢) الفتوحات. ج.٤. ص.٤٠٧.

شخص يعرف حاله، والطريق صدق كله وجد، ولا يقبل الهزل ولا الطفيلي عنده وإن سامح الحق»[٣٩٣].

يقتضي تحقيق المريد للشهود ابتعاده، المؤقت، عن أنوثة تتجسد في النساء، وذلك إلى أن تفيض أنوثته الباطنية فيرجع هو ذاته كائناً أنثوياً، يقطع محطات لا تسبر أغوارها إلا النساء كقبول الحركة الذكورية والحمل والوضع، مما يسمح للمريد بمشاركة العالم السفلي في انفعاله وهو يتلقى آثار الأسماء العلوية، فيصير محلاً قابلاً للوارد الإلهي. ويكشف هذا التوجه عن عمق طريق العرفان باعتباره تجربة تأنيث، يلتحق من خلالها المريد أو العارف بأصله وقبوله وانفعاله. لذا كتب الحلاج[٣٩٤] وهو يحاكم: «أنا عروس الحضرة»[٣٩٥]، وقال البسطامي: «أولياء الحق هم عرائسه المحجوبون به تحت حجاب غيرته»[٣٩٦]، ويقول ابن عربي: «وأما حال الغيرة من الحق وهي ضنته بأوليائه، حيث سترهم عن سائر عباده، فحبب إليهم الستر، ووفقهم للمعرفة بحكم المواطن، فاتصفوا بصفة سيدهم، فكانوا عنده خلف حجب العوائد، فهم ضنائن الله وعرائسه (...)»[٣٩٧].

(٣٩٣) الفتوحات: ج.٢، ص.١٩٢.

(٣٩٤) هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، ولد بفارس (إيران) سنة ٢٤٤ هـ/ ٨٥٧م، قتل بعدما قطعت أطرافه، ثم أحرقت جثته، ورمي برمادها في دجلة، وذلك سنة ٣٠٩هـ/ ٦٢٢م.

(٣٩٥) Louis, Massignon, Passion de Hallaj, 2 volumes, 2e Ed. Paris 1975, Vol. I, p.600

(٣٩٦) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل بيروت، ص.١٣٩.

(٣٩٧) الفتوحات. ج. ٢، ص. ٥٠١.

تصير الأنوثة بوصلة في طريق العرفان، لأنها، وخاصة بالنسبة لشيخ العارفين، مجلى للوارد الإلهي ومظهر للغيب، ومرآة تعكس المعرفة بالذات وبالآخر. وتستقي رتبتها هذه من كونها مصدراً للعشق وموضعه، ومحلاً للتكوين الطبيعي والروحي وعنصراً للخلق والإبداع[٣٩٨]، ولا تقتصر الأنوثة على النساء وإن ظهرت فيهن، فالإنسان في جوهره انفعال وإمكان وأنوثة، لذا نجد الشيخ الأكبر، في أحد قصائده، يكلم الإنسان بضمير التأنيث:

فالصّومُ للهِ فلا تجهلي	وأنتِ مجلاه فإيّاكِ
الصوم لله وأنت التي	تموت جوعاً فاعلمي ذاكِ
أنثك الرحمنُ من أجل من	يظهر منك حين سوّاكِ
سبحانَ من سوّاكِ أهلاً لهُ	ولم ينلْ ذلك إلاّكِ
فأنت كالأرضِ فراشٌ لهُ	وعينُهُ المنعوتُ بالباكي
وصنعة الله ترى عينها	بينكما فأين مجلاكِ
لّما دعوت الله من ذِلّةٍ	به تعالى بك لبّاكِ
والقلمُ الأرفعُ في لوحِهِ	سطّر عنه وصفك الزاكي
فأنت عين الكلّ لا عينهُ	أدناكِ من وجهٍ وأقصاكِ
إيّاك أن تَرْضَيْ بما ترتضي	من أجل ما يُرضيك إيّاكِ
كوني على أصلك في كلّ ما	يريد لا تنسي فينساكِ[٣٩٩]

(٣٩٨) L'Imagination Creatrice, p. 116

(٣٩٩) الفتوحات. ج.١، ص.٦٠١-٦٠٢.

ثالثاً: الرجولة والأنوثة: مقامان روحيان

١- بين قيام الرجولة وركوب الأنوثة

حدبَ الدهرُ علينا وحنا ومضى في حكمهِ دون ونى (...)
فركبنا نطلبُ الأصلَ الذي جعلَ السرَّ لدينا علَنا
فلنا منه الذي حرّكنا وله منا الذي سكّننا[٤٠٠]

اسم الرجل يتكون من حروف هي نفسها تجتمع، وبالترتيب نفسه، لتكون اسم الرِّجل (القدم أو عضو المشي). ويرجع هذا التشابه إلى كون تسمية الرجل اشتقت من اسم الرِّجل[٤٠١]. وقد يجد هذا الاشتقاق اللغوي تفسيره في خلفية نظرية تضع حركة الراجل[٤٠٢] وانتصاب أو قيام الجسد خصائص

(٤٠٠) الفتوحات. ج.١. ص٢٠٢.

(٤٠١) يرد في لسان العرب لابن منظور: «إذا قلت هذا الرجل فقد يجوز أن تعني كماله وأن تريد كل رجل تكلم ومشى على رجلين، فهو رجل (...) فيرجعون إلى الراجل لأن اشتقاقه منه».

(٤٠٢) ربما أن الربط على مستوى اللغة بين الرجل والراجل يجد أصله في تنقل العرب الرحل في الصحراء، وكون النساء تتنقلن راكبات للهودج (مصدر الهودج) المشي بضعف وبدون إرادة، [لسان العرب] وتحتاج الدابة إلى من يقودها ويكون رجلاً وراجلاً.

تقترن بشخص الرجُل. غير أن اللغة لا تختزل «اسم الرجُل» في حركة الانتصاب الطبيعية للجسد بل تفترض اجتماع الكلام والمشي ليقوم معنى لهذا الاسم[٤٠٣]، فيدل اسم الرجُل على حركة تلتقي عندها استقامة جسدية بفاعلية وقصدية تغذيهما الإرادة والاستقلال بالذات.

يعيد الشيخ الحاتمي نسج الصلة بين الجذر اللغوي لاسم الرجُل وفاعلية الإنسان من منظور روحي، ويرى أن «الرجل لا يكون محمولاً والراكب محمول»[٤٠٤]. ويعني بقوله هذا أن الطريق إلى الحق يمر عبر مقامين: مقام المشي والسعي إلى الله على أساس الإرادة والتصميم ومقام البحث عن القرب الإلهي بالتوكل والتخلي عن الإرادة بالخضوع إلى مشيئة الله، وهو مقام الركوب (الحمل واسم المفعول: محمول). ويتعلق المقام الأول بالقصد والفاعلية، لذلك ينظر إليه في الخطاب الأكبري باعتباره رجولة أما المقام الثاني فيخص الأنوثة نظراً لما يتسم به من انفعال. وعلى هذا الأساس، تصير الرجولة، بمعناها الروحي، صفة لا تقتصر على ذكور البشرية بل يتخلق بها صنف بشري برجاله ونسائه، يعتقد أنه يستقل بذاته ويقدر على صنع أفعاله وبناء معارفه بنفسه. وسمحت هذه النظرة الروحية لصاحبها بتفسير الآيات التي اقتصرت على ذكر الرجال دون النساء، ومن بينها نجد الآية: ﴿وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق﴾ (سورة

(٤٠٣) لسان العرب.

(٤٠٤) الفتوحات. ج.٤، ص.١٠.

الحج، الآيــة ٢٧)[٤٠٥]، ويـقـول بصـددهـا: «ومـا أراد بـالـرجـال، في هـذه الآيات، الذكران خاصة وإنما أراد الصنف الإنساني ذكراً كان أو أنثى (...) من أتى ماشياً على رجله»[٤٠٦].

من هذه الزاوية، تعتبر الرجولة حالاً من أحوال البشرية، يجتمع فيها النساء والرجال، وتظهر في الإنسان من جهتين: جهة سلوكية، تتدخل فيها الإرادة، وتتميز بالتمركز حول الأنا، وتعكسها الفاعلية، وجهة معرفية تبرز بتحكم العقل في الإنسان الذي يتجرد من الحياة الطبيعية بما فيها من حب وهوى وحيرة. فيسير صاحب هذا المقام وفق الوجوب المنطقي، وذلك مـا يـقـصـده الشـيـخ الحاتمي عـنـدمـا يصـرّح بـكـثير مـن الترمـيز أن الإنسان: «(...) إذا خلص (...) بعد خروجه من ظلمة طبعه وهواه إلى نور عقله وهداه أربعين صباحاً، (...) [كان] رجلاً عند ذلك، وإن لم يحصل له هذا الوجوب فليس برجل، فكمال الرجولية فيما ذكرناه، وسواء كان ذكراً أو أنثى (...)»[٤٠٧].

تقتضي الرجولة انفصال الإنسان، أكان امرأة أو رجلاً، عن انفعاله الأصلي عبر حركة (مادية أو ذهنية أو روحية) تنقله من حاله الذاتي (الانفعال) إلى حال عرضي. وبما أن كل حركة هي سعي ـ لا يكون «إلا

---

(٤٠٥) تفسر «رجالاً» الواردة في الآية: ماشياً، وعلى كل ضامر تعني: راكباً، الحافظ عماد الدين بن كثير الدمشقي، القرآن الكريم وبهامشه أوجز التفاسير من تفسير ابن كثير. اختصار خالد عبد الرحمن العك، نشر دار ابن عصاصة ودار البشائر، دمشق ١٩٩٦، ص.٣٣٥.

(٤٠٦) الفتوحات. ج.٤، ص١٠.

(٤٠٧) الفتوحات. ج٢، ص.٥٨٨.

بالأرجل»[٤٠٨]-، فإنها تحمل صاحبها إلى أمكنة جديدة وبعيدة، وتضفي عليه صفة الفاعلية. وبانتقال الإنسان إلى حال الفاعلية فإنه يعيد فعل الحركة البدئية التي نقلت الممكنات من حال السكون واللاتعين إلى حال الفعل والتعين، ومن مقام القرب من الله إلى مقام أسفل سافلين، وهو مقام البعد والظهور في عالم الأجسام بفعل الحركة.

قيام الحركة يحتاج إلى قوة، تختلف أنواعها باختلاف أنماط الحركات، فالجسم ليحافظ على حركته يقتني قوة مادية يعطيه إياها الغذاء[٤٠٩]، ويستمد الروح حركته من قوة يهبها له اسم إلهي، وفي الحالتين، فإن القوة والحركة، التابعة لها، تأتيان من خارج الكائن البشري[٤١٠]. ويسمح هذا المنطلق النظري بفهم طبيعة الحركة التي تمنح الإنسان صفة الرجولة، إذ يتبين أن هذه الحركة تتميز بالعرضية، ومعها تصير الرجولة عرضية في الإنسان. ولأن الرجولة غير ذاتية في الكائن البشري وغريبة عنه فإنها تبعده عن «(...) الكمال الذاتي، وهو غير كمال الرجولية، فهو [الكمال الذاتي] أن لا يتخلل عبوديته في نفسه ربانية بوجه من الوجوه، فيكون وجوداً في عين عدم، وثبوتاً في عين نفي، ولذلك أوجده الحق، فكمال الرجولية عارض وكمال العبودة ذاتي (...)»[٤١١].

---

(٤٠٨) الفصوص: ج.١، ص.١٠٧.

(٤٠٩) ربما ذلك ما دفع ابن عربي للربط بين «علم الأرجل» وبين التغذية أي القوة: «وهذه الحكمة من علم الأرجل وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: ﴿ومن تحت أرجلهم﴾ (سورة المائدة، الآية ٦٦) (...)»، ج.١، ص١٠٧.

(٤١٠) الفصوص. ج.١، ص.١٠٦.

(٤١١) الفتوحات. ج.٢، ص.٥٨٨.

التقابل بين كمال الرجولة والكمال الذاتي يحيل ميتافيزيقياً على اختلاف الذكورة في تعلقها باسم رباني عن الأنوثة في دلالتها على الإمكان الأصلي. ويبلغ إنسان ما كمال الرجولة عندما يتخلق باسم من أسماء الربوبية، وتظهر عنه الرغبة في السيادة وفي الشدة والتعالي. وحينما يتم الإقرار بأن حركة الرجولة يجود بها اسم إلهي (من أسماء الربوبية) يصير وثوق الإنسان بهذا الاسم والتخلق به تعبيراً عن عبادته لاسم رباني، يتجلى في إله المعتقد. وقد يحقق الإنسان كمال الرجولة إلا أنه يظل كمالاً عرضياً، يتصف بالنقص مقارنة بالكمال الذاتي الكامن في انفعال العبودة[٤١٢].

تستحق العبودة الكمال الذاتي لأن المتصف بها يقبل الحركة بشكل يختلف عن قبول الرجولة لها (تعلقت بالرجال أو النساء)، إذ يرى الرجُل أن الحركة تنبع من ذاته، وبذلك يعتقد أنه يصنع الفعل ويحوز موقع الفاعل، أما المتصف بالعبودة فيعرف أن الحركة فيه عرضية، ويقتصر على قبول الفعل الإلهي متخلياً عن التصرف من تلقاء ذاته[٤١٣]. فتحمله الحركة الإلهية حسب مشيئتها ويكون محمولاً وراكباً، يتلقى حركة خارجية، ويحتفظ بسكونه وثباته كما وجد في أصله. وبقبول الحركة

(٤١٢) يميز ابن عربي بين العبودية والعبودة، فالعبودية صفة تخص الإنسان ولا تتعلق بآخر بخلاف العبودة التي تقتضي نسبة إلى الله، الفتوحات. ج.٢، ص.٥١٩، ينظر المعجم الصوفي (مادة العبودية- العبودة).

(٤١٣) كل موجود يقترن بحركة تجعله على سفر، وكل سفر «إلا وصاحبه فيه على خطر إلا أن يكون محمولاً كالإسراء، فكل من سوفر به نجا وكل من سافر من غير أن يسافر به فهو على خطر (...)» ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، (ضمن رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ص.٤٥٨.

الإلهية يسير المحمول على نهج النبي محمد الذي اقتصر على قبول الوحي الإلهي وقبول الحركة في الإسراء والمعراج.

هذه الرؤية الروحية للإنسان تجد أسسها في تصور يعتبر أن للموجودات حالين: حالاً مشهوداً وعرضياً، تدل عليه حركة القيام، وحالاً غيبياً وذاتياً، يتمثل في الثبوت والميل الإمكاني. ولا يعني ظهور الموجودات في عالم الشهادة تخليها عن إمكانها لأن الإمكان لا يفارقها، من منطلق «أن الأشياء لا وجود لها في أعيانها بل لها الثبوت والذي استفادته من الحق الوجود العيني (...) ثم لما ظهرت في أعيانها (...) فإن الإمكان ما فارقها حكمه (...). فلما كان الإمكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه (...) فما لها خروج من خزائن إمكانها وإنما الحق سبحانه فتح أبواب هذه الخزائن حتى نظرنا إليها ونظرت إلينا ونحن فيها وخارجون عنها»[٤١٤]. تظهر الموجودات حينما تستفيد الأعيان الثابتة من تجلي الحق لها، فتسري فيها معاني الأسماء الإلهية، فتحمل، هذه الأخيرة، بفعل قوة حركتها، آثار الأعيان وتنقلها من عالم السكون والثبات إلى عالم الظهور والتغير. هذا مع العلم أن الأعيان الثابتة للموجودات لا تفارق الغيب أبداً، ولا يظهر منها إلا آثارها أو علاماتها محمولة من طرف الأسماء الإلهية. فالممكنات في حركتها أو سفرها نحو التعين تكتسي صفة الركوب كما يبين الحاتمي: «(...) قال رضي الله عنه[٤١٥]: الرجل لا يكون

(٤١٤) الفصوص. ج.١، ص.١٧٧.

(٤١٥) المقصود هو أبو محمد بن عبد الله الشكاز، وهو من شيوخ ابن عربي. انظر:
Ibn 'Arabi ou la Quete du Soufre Rouge,p.49

محمولاً والراكب محمول، فعلمت ما أراد، فإنه قد علم أن رسول الله ﷺ ما أسرى به إلا على البراق، فسلمت ما قال وما أعلمته رضي الله عنه أن البقاء على الأصل هو المطلوب لله من الخلق(...)[٤١٦].

القرب الإلهي يقتضي البقاء على الأصل الذي يهيئ فتح خزائن العلم أمام الإنسان، وتتحقق السعادة والكمال، لذا فإن «(...) المحمول أبداً منزلته في الوجود مثل منزلته في الثبوت، في نعيم دائم والحامل ليس كذلك (...)»[٤١٧]. تأتي سعادة الراكب من طيه للبعد عن الأصل الإلهي وتمزيقه لحجب الجهل، فيرث بذلك مقامات جميع الرسل لأن «مرتبة الرسل عليهم السلام قد جمعت جميع مراتب الرجال[٤١٨] من نبوة وولاية وإيمان، وهم المحمولون، فمن ورثهم، وكان محمولاً يعلم ذلك من نفسه، لأن الأمر من نفسه أنه محمول ولا بد (...)»[٤١٩]. يحيط العارف بالمراتب وبالمقامات حين يتخلق بصفة الركوب الروحي، وبفضله يستمر إرث الأنبياء عامة، والمحمدي خاصة، وينتمي إلى طائفة الركبان[٤٢٠]: «(...) فالركبان هم المرادون المجذوبون المصونة أسرارهم في البيض فلا يتخللها هواء مثل القاصرات الطرف من الحور المقصورات في الخيام كأنهن بيض مكنون، ومن صفاتهم أنهم لا يكشفون وجوههم

---

(٤١٦) الفتوحات. ج.٤، ص.١٠.

(٤١٧) الفتوحات. ج.٤، ص.٨١.

(٤١٨) لفظ الرجال هنا مقام للولاية ولا يعني الرجولة كاستقلال بالذات وتمركز حول الأنا.

(٤١٩) الفتوحات. ج.٤، ص.١٠.

(٤٢٠) الركبان « (...) فمنهم من يركب نجب الهمم ومنهم من يركب نجب الأعمال، فلذلك جعلناهم طبقتين...»، الفتوحات، ج.١، ص.١٩٩.

عند النوم ولا ينامون إلا على ظهورهم، لهم التلقي، لا يتحركون إلا في أمر إلهي ولا يسكنون إلا كذلك بإرادة إرادتهم ما يراد بهم (...)»»[٤٢١].

كل سمات الركبان، المذكورة في القول السابق، تحيل على الأنوثة، ومعها يبرز الاختلاف واضحاً بين مقام الراكب أو المحمول ومقام الرجولة. فالأول يترك نفسه تلحق بأصلها، وتعترض الثاني حركة قيام روحية تجعله يعتقد أنه مستقل بذاته، متمتع بالإرادة، ويترجم هذا الأخير حالة التمركز حول الأنا وحضور الذات عبر فاعليتها. فيقوم هذا الإنسان منافساً لله في ربوبيته. لذا يرى الشيخ محي الدين في الرجولة اختلاساً لصفات لا تليق بالكائن البشري لأنها صفات للربوبية ولا تحق إلا للرب. مما يضفي على الرجولة طابع الوهم والجهل، ويكون «(...) العبد هنا [قد] اختلسته نفسه بالاستقلال وهو في نفسه غير مستقل، فأخذه ذلك الاختلاس من يد الحق، فتخيل أنه غير محمول، فلم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه جهل ربه، (...) وذلك لضعفه في العلم بالأصل الذي هو عليه، (...) ولكن من لا علم له بذلك يتخيل أنه غير محمول (...)»[٤٢٢].

تظهر الرجولة نتيجة تحكم الأنا في الكائن البشري، فيقف الأنا حجاباً بين الله والإنسان، فيبتعد هذا الرجل عن الله، وبالتالي، فمن يعتقد أنه رجل فهو واهم لأنه: «تخيل أنه غير محمول»[٤٢٣] وهو جاهل لأنه «لم

(٤٢١) الفتوحات. ج.١، ص.٢٠٥.
(٤٢٢) الفتوحات. ج.٤، ص.١٠.
(٤٢٣) ن.م.

يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه جهل ربه»[٤٢٤]، وهو ضعيف «الضعفه في العلم بالأصل الذي هو عليه»[٤٢٥]. فتقترن الرجولة بالوهم والضعف والجهل لتعارضها مع حقيقة الإنسان ومع الرتبة الوجودية التي يستحقها، المتأخرة عن وجود الحق، فالإنسانية تحتل رتبة التأخير في الوجود، ويلتقي معنى التأخير بمعنى النسيء، ومن النسيء اشتق اسم النساء.

(٤٢٤) ن.م.

(٤٢٥) ن.م.

٢ ـ النساء تأخير وآخر

لولا التهممُ بالسّباقِ لما أتى متأخراً من أجل من هو خاتمُ
من أجلِ من هو رابعٌ لثلاثةٍ جار وذاكَ هو الإلهُ القاسمُ[٤٢٦]

تسري الأنوثة، كتعبير عن الوجه الإمكاني للوجود المطلق، في الكون والكائنات. لكنها، إن كانت واحدة في دلالتها على الانفعال فهي متعددة، مختلفة، في مستويات تجليها في الوجود، مما يتطلب التمييز، ضمن الخطاب الأكبري، بين أنوثة أصلية تظل في عالم الغيب، وتدل على الإمكان الكامن في الأعيان الثابتة، وأنوثة كونية تظهر بأشكال مختلفة. وقد تحقق أول تجلٍّ لها (أي للأنوثة الكونية) عبر ما يطلق عليه في الفكر الإسلامي اللوح المحفوظ أو النفس الكلية[٤٢٧]. وتشكل النفس الكلية أثراً وامتداداً للإمكان الأنثوي الذي لا يفارق الغيب، لذلك فإنها لا تخلق بل تنبعث[٤٢٨] من أول موجود. ويقبل هذا الموجود الأول أسماء منها: القلم الأعلى والعقل الأول والحقيقة المحمدية[٤٢٩]. ويقصد بالحقيقة المحمدية، أو النور المحمدي، حقيقة تتميز بالمعقولية والتجريد باعتبارها

---

(٤٢٦) ديوان ابن عربي، ص.٧٦.

(٤٢٧) النفس الكلية أو اللوح المحفوظ مرتبة وجودية تثني العقل الأول أو القلم الأعلى. «وهي، كما يذكر الشيخ، أول موجود انبعاثي، منفعل عن العقل. وهي للعقل بمنزلة حواء لآدم، منه خلق، وبه زوج فثنى». الفتوحات، ج.٣، ص.٣٩٩. فتحيل النفس الكلية أو اللوح المحفوظ على الأنوثة الكونية.

(٤٢٨) يطلق ابن عربي على اللوح المحفوظ أول كائن انبعاثي نظراً لأنه لا يخلق بل ينبعث باعتباره باطن العقل الأول.

(٤٢٩) لا تعني الحقيقة المحمدية بعث النبي محمد ﷺ كجسد بل الحقيقة الكلية التي جاء بها النبي والسارية في الوجود.

جوهراً أوحقيقة كلية تصدر عنها كل الحقائق، وبها انفتح وجود الموجودات. وقد تجسدت هذه الحقيقة في النبي محمد استناداً إلى حديث شريف: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[٤٣٠]، مما يعني تقدم روحانية محمد على وجوده المادي واقتران هذه الروحانية بالعقل الأول. وعن هذا العقل (الذي هو الحقيقة المحمدية) انبعثت الأنوثة الكونية متمثلة في النفس الكلية، واحتلت رتبة التأخير بالنسبة إلى العقل الأول وسمي الصنف البشري الذي تظهر فيه بالنساء.

يحتل العقل الأول والنفس الكلية رتبة أول زوج كوني، وكلي، ظهر في عالم المعقولات. ومن منطلق تصوره لهذا الزوج الكسمولوجي يفسر شيخ العارفين الحديث النبوي: «حبب إليَّ من الدنيا: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»[٤٣١]، ويقول: «وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له في لفظه، ولذلك قال ﷺ: «حبب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء (...) ولم يقل المرأة، فراعى تأخرهن في الوجود عنه، فإن النسأة هي التأخير، قال تعالى: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾[٤٣٢] (سورة التوبة،

(٤٣٠) حديث: «يا رسول الله: متى جعلت؟ كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، رواه البخاري الأدب ١١٩، مسلم ابن الحجاج، فضائل الصحابة، ٣٨، أحمد بن حنبل ٤، ٤٠٦. وصيغة الحديث الواردة في المصادر: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»، وفي الترمذي وغيره عن أبي هريرة أنه قال للنبي ﷺ: «متى كنت أو كتبت نبياً؟ قال: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»؛ عن المعجم الصوفي.

(٤٣١) حديث مذكور.

(٤٣٢) الكفر هو الستر في بعض المعاني، الفتوحات. ج.١،ص.٤١٥، وتعني كلمة كفر لغوياً: «تغطية الشيء تغطية تستهلكه (...) والكَفر بالفتح التغطية وكَفَرت الشيء أكفره بالكسر أي سترته والكافر الليل»، لسان العرب. ويستعمل الحلاج الكفر بمعنى الستر حين يقول:

كفرت بدين الله، والكفر واجبٌ — عليَّ، وعند المسلمين قبيحُ

ديوان الحلاج، تعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان ١٩٩٨، ص.١٢٨.

الآية ٣٧) والبيع بنسيئة يقول بتأخير، ولذلك ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال»[٤٣٣].

يشتق اسم النساء من أصل «نسأ» وله من المعاني التأخير[٤٣٤]. ويحتفظ اسم النساء، بالنسبة لابن عربي، بهذا المعنى وذلك لأن «(...) في هذا الاسم معنى ما في النساء وهو التأخير (...)»[٤٣٥]. اسم النساء، بالنسبة إلى الشيخ الأكبر، ذاكرة تحتفظ بالعلاقة القائمة بين الأصل اللغوي وبين تجلي الموجودات من الناحية الكسمولوجية، لذا يربط الشيخ بين إطلاق اسم النساء على الصنف البشري الذي تغلب عليه الأنوثة وبين الرتبة الوجودية للنفس الكلية التي تلي العقل الأول، وتأتي في موقع الآخر مقارنة بالأول، فيتصل الزوج الكوني الأول بعلاقة أول بآخر أو متقدم بمتأخر.

يستعمل الزوج المقولاتي أول / آخر في سياق نظري مجرد، وكنسبة تجمع بين الله والعالم. ويعتبر اسم الآخر، كالأول وبالاجماع، من الأسماء الحسنى[٤٣٦] التي تطلق على الله. وينتمي هذا الزوج إلى أسماء الأفعال الإلهية المؤثرة في العالم، والموجهة لفعل الإيجاد، وذلك من منظور أن الله أول ومتقدم في وجوده بالنسبة إلى الكون والإنسان، وهو تعالى آخر بعد فناء الكائنات. كما أن الإنسان آخر في رتبته الوجودية بعد الله، وبه كآخر

(٤٣٣) الفصوص. ج.١، ص.٢١٨.
(٤٣٤) «أنسأت الدين إذا أخرته»، لسان العرب.
(٤٣٥) الفتوحات. ج.١، ص.٦٣٠.
(٤٣٦) Gimaret, Daniel, Les Noms Divins en Islam, Ed, Cerf, Paris, 1988, p172

تقوم الألوهة والربوبية. وهنا يتداخل الوجودي بالمعرفي لأن الألوهة لا تتحقق إلا حين يعرف الإنسان الوجود الإلهي، ولا يبلغ الإنسان المعرفة بالله إلا بمعرفة نفسه أولاً، ويتم الاستناد في ذلك إلى الحديث النبوي القائل: «من عرف نفسه، عرف ربه»، فيصير الإنسان، المتأخر في الوجود، متقدماً وأول في المعرفة. في هذا السياق، يخاطب الشيخ الأكبر الإنسان بقوله: «فإن الأول أنت ولا بد، فالأولية لك في معرفتك بربك، وأنت وهو لا تجتمعان، كما أن الدليل والمدلول لا يجتمعان، فمن عرف نفسه عرف ربه. فقدمك فإنك الدليل، فالأولية لك في المعرفة النظرية والكشفية (...)، فلا بد من تقدمك نظراً وكشفاً»[٤٣٧].

يعبّر اسم الآخر عن حضور الآخر في غيريته، مما يجعل الأول والآخِر، أو الأحرى الآخَر، لا يجتمعان ولا يتحدان لأن حد الاختلاف يظل فاصلاً بينهما، وفي الوقت نفسه، فإن كلاً منهما شرط لوجود ما يخالفه، إذ بغياب الإنسان كآخر تلغى المعرفة بالله، المتقدم بالوجود، وتلغى الألوهة. جدل العلاقة بين الأول والآخر يضع المتقدم (الأول) في موقع الانفعال وقبول تأثير «المتأخر»، وذلك: «(...) لتعلم أن الأمر دوري كروي، وأن منتهى الدائرة يرجع لنقطة ابتدائها، فينعطف الآخر على الأول ليكون هو الأول والآخر، فما أرضاه إلا هو ولا أسخطه إلا هو، لأنه يتعالى أن يكون مؤثراً لغيره، فافهم»[٤٣٨].

(٤٣٧) الفتوحات. ج.١، ص.٦٦١.

(٤٣٨) الفتوحات. ج.٣، ص.٤٩٥.

لا يحمل اسم الآخر دلالة المتأخر زمانياً عن وجود الأول إذ لا يوجد أي تأخير زماني بين الموجد والموجودات بما أنها أسماؤه، ولا يحتمل حصول فرق زماني بين الله وأسمائه. ومن ثم فإن العلاقة، أو بالأحرى النسبة، بين الاسمين الأول والآخر تدل على نسبة شهودية وليس وجودية، نسبة يعي عبرها المشاهد، في رؤيته للآخر، اختلافه، فيحقق العلم بأوليته وبتميزه بفضل آخر، ويكتسي الآخر صفة الغيرية لقبوله أثر مشاهدة تميزه بالانفعال عن ذات عارفة / فاعلة، ليحتل كل مؤثَّر فيه موقع الآخر.

بناءً على هذه العلاقة بين الأول والآخر يطلق على الله، من حيث تميزه من الموجودات، اسم الآخر. ويبرز معنى الغيرية الإلهية من خلال صفات نعت بها الله نفسه كصفة المصلي كما يبين ابن عربي: «قال تعالى حده وكبرياؤه: ﴿هو الذي يصلي عليكم وملائكته﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٤٣) فوصف نفسه بالتأخير في الذكر عن ذكر العبد وهنا كان ذكر العبد يعطي في نفس الحق الذكر لعبده، كما يعطي السائل الإجابة عن الحق (...)»[٤٣٩]. ينطوي اسم المصلي (أو الذاكر) على معنى التأخير[٤٤٠] الذي يقترن بالانفعال، وذلك بفعل ما يترتب عن ذكر الانسان لربه من استجابة إلهية، وباستجابة الحق يتجلى وجه الانفعال في المطلق، ويسمى الله بالآخر.

(٤٣٩) الفتوحات. ج.٤، ص.١٩٠.

(٤٤٠) رجوعاً إلى الاشتقاق اللغوي للفظ المصلي يصرح صاحب الفتوحات: «واسم الصلاة مأخوذ من المصلي وهو المتأخر الذي يلي السابق في الحلبة (...)» الفتوحات. ج.١، ص. ١٩٣، ويفسر ابن عربي الصلاة في الآية ﴿هو الذي يصلي عليكم وملائكته﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٤٣) بمعنى الذكر أي أن الله يذكر عباده بعد ذكرهم إياه: «يقول العبد الحمد لله رب العالمين (...) فيقول الله حمدني عبدي»، الفتوحات. ج.١، ص.٣١٣، فينفعل الحق بذكر العبد له ويستجيب لدعواته، فيطلق اسم الآخر على الله.

من جهة أخرى، يأتي العالم في رتبة الآخر لأنه ينفعل ويقبل آثار الحق، فـ «العالم متأخر عن وجود الحق، فإن وجوده مستفاد من وجود الحق (...)»[٤٤١]. ما يميز العالم من الله هو إمكانه وانفعاله وموقعه كآخر. وبانتماء الإنسان إلى العالم يقبل بدوره اسم الآخر. مما يعني أن اختلاف مراتب الموجودات لا يمنع اشتراكها في اسم الآخر (الله والعالم والإنسان)، وتكشف هذه المشاركة عن اقتسام الموجودات كافة صفة الانفعال باعتبارها صفة للغيرية وركناً للفرق. ويقتضي الفرق حدوث بُعد بين الذات (الأول) والآخر، وتخطى الذات، التي تستجيب وتتلقى التأثير، باسم الآخر. فيقترن اسم الآخر بالأنوثة لما تتمتع به من قابلية الانفعال، ولكونها مبدأ للفرق والتمييز، وإلى هذا المعنى يشير ابن عربي حين يقول إن: «(...) حواء لتفريق الذوات، إذ هي محل الفعل والبذر»[٤٤٢]. يحدث الآخر بانفعاله الفرق والفصل بين الأنا والغير (الأنت)، ويصير عنصراً لصدور التعدد عن الوحدة.

مادياً يتجسد ظهور الكثرة عن الوحدة في الولادة التي تؤمنها الإناث، وبالولادة تنتقل الحياة من رحم (باطن) الأنوثة إلى عالم الظهور والتفصيل، فتتفرق عن الأنثى الكائنات، وينبثق التعدد والغيرية، والصفتان الأخيرتان تشكلان شرطين لحدوث الفرق والوصل، وذلك لأن «(...) من فصل بينك وبينه، أثبت عينك وعينه (...) فمن فصل فنعم

---

(٤٤١) الفتوحات. ج.١، ص.٤٧٢.

(٤٤٢) الفتوحات. ج.١، ص.٦٥.

ما فعل ومن وصل فقد شهد على نفسه أنه فصل لأن الشيء لا يصل نفسه بنفسه إلا إذا كان الشيء أشياء وكان ذا أجزاء وإنما الواحد كيف يصح فيه انقسام وما ثم على عينه أمر زائد، فالفصل لأهل الوصل»[٤٤٣].

الفصل بُعد تتولد عنه مشاهدة الذات لصورتها في آخر، ونظراً إلى قدرة الآخر على الاستجابة فإنه يحتل موقع مرآة تتأكد بها الوحدة والفرق. وبالفرق تتجلى الذكورة للأنوثة، ويظهران صورتين بإضافتين مختلفتين في نفس العين. فيشاهد الإنسان الذي يحل في مقام الذكورة فاعليته، ويعي ذاته بحضور آخر، ويكتشف الآخر بدوره انفعاله في فاعليته. ويستمر جدل الفاعلية والانفعال ودائريتهما، وكلا الطرفين فاعل ومنفعل؛ وبرغم أن الفاعل لا يرى إلا صورته المنفعلة، وغير الموجودة في ذاتها، فإنه يقع تحت تأثيرها، وبها يحتل رتبة الذكورة. ولذلك فإن الفضل في قيام ذكورة الرجل يرجع إلى المرأة لأنها كآخر تتمتع بدور الخلق والفرق والإبداع على المستوى الروحي والمعرفي.

الحديث عن امرأة / رجل باستحضار بعدي الأنوثة والذكورة يندرج في سياق الاختلاف بين منفعل وفاعل من الناحية الروحية والمعرفية، أما الحديث عن المرأة والرجل من الناحية الإنسانية فيقتضي النظر إلى الوحدة التي تطبع الكائن البشري في أصله وأحكامه، ويقوم الإنسان حداً يجتمع عنده الرجل والمرأة، لذا أخبر الحديث النبوي بأن «النساء شقائق الرجال».

(٤٤٣) الفتوحات. ج. ٤، ص. ٣٧٢.

رابعاً: النساء شقائق الرجال

١ ـ لوائح من التأنيث في اللغة

إن النساءَ شقائقُ الذّكرانِ ... في عالم الأرواحِ والأبدانِ
والحكم متحد الوجودِ عليهما ... وهو المعبّرُ عنه بالإنسانِ
وتفرّقا عنه بأمرٍ عارضٍ ... فصل الإناث به من الذكرانِ
من رتبة الإجماع يحكم فيهما ... بحقيقة التوحيد في الأعيانِ
وإذا نظرتَ إلى السماء وأرضها ... فرّقت بينهما بلا فُرقانِ(٤٤٤)

ينبني تصور ابن عربي للإنسان على أساس تكونه من وحدة انشقت وظهر منها الرجل والمرأة كشقيقين متماثلين(٤٤٥) ومتكافئين مادياً وروحياً. ويستدعي الحديث عن الشقيق استحضار الأصل اللغوي الذي يفهم منه أن الشقّ «هو النصف من كل شيء»، وبحدوث «الشقة» أي البعد يشق الشيء إلى نصفين، غير أن الفصل بين النصفين لا يلغي كونهما شقيقين.

(٤٤٤) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٧.
(٤٤٥) الفتوحات. ج.٣، ص.٩٠.

ويعرف الشقيق بالأخ وشق النفس[٤٤٦]، والنظير أو المثيل، لاشتراكه مع شقه في الأصل الواحد وفي الأحكام المترتبة عن هذا الأصل، ومن ثم يلغى التمييز بين المرأة والرجل كما يلغى بين الشقيقين.

للتأكيد على غياب الفرق بين النساء والرجال يعتمد سلطان العارفين على الحديث النبوي «النساء شقائق الرجال»، ويعرضه كأساس شرعي يبين من خلاله أن الأحكام التي تسري على النساء هي نفسها تسري على الرجال، معتبراً أن «(...) كل ما يصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء كما كان لمن شاء من الرجال»[٤٤٧].

بناءً على رؤيته هذه، حرص شيخ مورسيا على التنبيه، عبر نصوص كثيرة، أنه متى تكلم عن الإنسان، وما يحصله روحياً ومادياً، يقصد به المرأة والرجل. ودفعته الرغبة في تحقيق دقة العبارة والمعنى إلى استعمال اسم «نفس» للدلالة على الإنسان مقتفياً أثر متصوفة سبقوه، وذلك كي لا يغلّب الذكورة على كلامه، ويوضح: «قيل لبعضهم: كم الأبدال[٤٤٨]،

---

(٤٤٦) الشقيق هو الأخ من الأم والأب، لسان العرب.

(٤٤٧) الفتوحات. ج.٣، ص. ٨٩.

(٤٤٨) تقوم الولاية، في الفكر الصوفي عامة، على نظام باطني يأتي على رأسه القطب او الغوث، يليه الإمامان، ثم الأوتاد الأربعة فالأبدال السبعة، المعجم الصوفي. وللبدل القوة على ترك شخص روحاني بدله يشبهه وينجز مهماته، الفتوحات. ج.٢، ص.٧، ن.م.ج.١، ص. ١٦٠.

فقال: أربعون نفساً[٤٤٩]، فقيل له، لم لا تقول أربعون رجلاً، فقال: قد يكون فيهم النساء»[٤٥٠].

يتأسس الاعتراف بإنسانية المرأة على عدم تهميش التأنيث في لغة لا يخفى على العارف ذكوريتها. ويكشف ابن عربي كيف سد الحديث النبوي: «حبب إليَ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة» ثغرة من ثغر اللغة وذلك أن النبي «(...) غلّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء، فقال: «ثلاث» ولم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذكران، إذ فيهما ذكر الطيب وهو مذكر، وعادة العرب أن تغلّب التذكير على التأنيث فتقول «الفواطم وزيد خرجوا» ولا تقول خرجن، فغلّبوا التذكير - وإن كان واحداً - على التأنيث وإن كن جماعة، وهو عربي، فراعى ﷺ المعنى الذي قصد به في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبه، فعلمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً، فغلّب التأنيث على التذكير بقوله بغير الهاء. فما أعلمه ﷺ بالحقائق وما أشد رعايته للحقوق»[٤٥١].

يبرز الشيخ الحاتمي كيف عمد النبي، من خلال الحديث المذكور، إلى تغليب التأنيث على التذكير كاسراً قاعدة من قواعد اللغة لتبليغ معنى التحبب بالنساء، وليبين مشروعية إعادة النظر في قواعد اللغة متى

(٤٤٩) يقصد الرجبيين، وقد يلقبون بالأبدال، وسموا بالرجبيين لأن حال مقامهم يظهر في شهر رجب، الفتوحات، ج.٢. ص، ٧-٨.

(٤٥٠) الفتوحات. ج.٢، ص.٧، وينظر ن. م.ج. ٢، ص. ١٥-١٨٠.

(٤٥١) الفصوص. ج.١، ص. ٢١٩-٢٢٠.

اقتضت المعاني والحقوق ذلك. ولا تبخل اللغة، كما يرى الشيخ محي الدين، بأساليب تعبيرية تحدث نوعاً من التوازن بين التأنيث والتذكير، وينبه «ألا تنظر إلى حكمة الله تعالى فيما زاد للمرأة على الرجل في الاسم، فقال في الرجل المرء وقال في الأنثى المرأة، فزادها هاء في الوقف، تاء في الوصل على اسم الرجل، فلها على الرجل درجة في هذا المقام ليس للمرء في مقابلة قوله ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢٨)، فسد تلك الثلمة بهذه الزيادة وكذلك ألف حبلى وهمزة حمراء (...)»[٤٥٢].

يحظى التأنيث في اللغة بزيادة حروف، في عدد من الكلمات، يراها الحاتمي توازي الدرجة التي أعطيت للرجل على مستوى الظاهر. كما تنطوي اللغة على إيحاءات ترمز إلى المرتبة الفعلية للمرأة، ومن ضمنها اشتراك اسم «الذات» الإلهية، كأعلى مراتب الوجود الإلهي، والنساء في التأنيث، مما حمل الشيخ محي الدين على القول: «[و] لو لم يكن في شرف التأنيث إلا إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة، وكلاهما لفظ التأنيث جبراً لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر»[٤٥٣].

يشتمل الخطاب الأكبري على عدد هائل من الإشارات تصب في تصور متكامل لموقع التأنيث في اللغة. ويتأسس هذا التصور على علم

(٤٥٢) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٩.

(٤٥٣) الفتوحات. ج.٣، ص.٩٠.

الحروف ويمتد عبر النظرة المتميزة للكلمة والصفة في تأنيثهما، وعلاقتهما بالفعل في تذكيره. إلا أن هذا الباب يفتح المجال لبحث قائم بذاته، وسيتم الاكتفاء هنا بهذه الإشارات التي تنطق بطبيعة حضور التأنيث في الخطاب الأكبري، وهو حضور يشيد على تناغم باطني بين وجهي القطبية. ويعكس تصور محي الدين للتماثل بين المرأة والرجل على المستوى الإنساني. ويأتي هذا الخطاب بحججه من القرآن والحديث النبوي، وبالاعتماد عليهما جادل شيخ العارفين الفقهاء، ووضع أسس تصور فقهي يتميز بعدم اعترافه بإقصاء النساء.

٢– أصول الشريعة في الفكر الأكبري

تعجبت من تكليف ما هو خالــق　　لــــه، وأنـــا: لا تحل لي فـأراهُ
فيا ليت شعري من يكون مكلـفاً　　ومـــا ثـــم إلا الله: لــيس ســـواهُ
رمزت المعاني في قريضتي فموّهت　　أغاليظ لفظي، فاحتمي بحماهُ(٤٥٤)

انبثقت أحكام الإسلام الخاصة بالمرأة من الشريعة وتشعباتها، وهو مجال أخذ مقاليده الفقهاء واعتبروا أنفسهم أصحاب الكلمة الفصل فيه. واعتماداً على تصورهم للشريعة صب الفقهاء نقدهم على كل من عارض تأويلهم للدين، واستقبل الفكر الأكبري، منذ قرون وإلى حدود الفترة المعاصرة، نقمة التوجهات الفقهية. الاختلاف بين الخطاب الأكبري والتوجه الفقهي لا يجد تفسيره في الدين لأن كلاً منهما حاول الوصول إلى المعاني الحقيقية للشريعة، لكن، اجتهادات كل طرف شُيدت على تصوره للوجود والكون والإنسان؛ ولا يخفى أن النظرة إلى هذا الأخير تتحدد بالنظرة إلى المرأة. فبقدر ما تمحورت قراءة الفقهاء للنصوص الشرعية حول مركزية الذكورة وسيادة الرجل، انبنى تصور ابن عربي على قطبية الوجود وعلى التماثل بين المرأة والرجل على المستوى الإنساني. وتمكنت القراءة الفقهية البسيطة في تفسيراتها، من السيطرة

(٤٥٤) التنزلات الموصلية، ص.١٢٣-١٢٤.

على ذهن عامة الناس ضمن شروط ثقافية واقتصادية شيدت على إقصاء المرأة من المواقع ذات التأثير في المجتمع.

التعارض بين التيارات الفقهية والخطاب الأكبري لا يعني فراغ هذا الأخير من توجه فقهي خاص به. فقد قدم شيخ مورسيا فهماً للشريعة يتمتع بالجمالية وعمق الرؤية. واهتم بالمذهب الفقهي الظاهري وبأحد أعمدته ابن حزم[٤٥٥]، ويظهر ذلك في تشابه طرح الرجلين لبعض القضايا، لكن تقاربهما لا يسير إلى حد التمازج كما يذكر ابن عربي:

نسبوني إلى ابنِ حزْمٍ وإنّي   لستُ ممن يقولُ قال ابنُ حزمِ[٤٥٦]

في سياق اختلافه والتقائه مع المذاهب الفقهية، بلور ابن عربي تصوراً متميزاً للشريعة. وانطلق من الأصل اللغوي للكلمة (شريعة)[٤٥٧] ليبين أنها طريق توجه السائر عليها نحو المُشرع وهو الله. وبحكم لا نهائية الوجود الإلهي فإن المعاني المقترنة بحضرته المقدسة تتوسع إلى حد لا يبلغه إحصاء. وتتطلب هذه اللانهائية النظر إلى الشريعة من حيث ظاهرها وباطنها[٤٥٨]، مما يمنح أحكامها القدرة على اختراق الأزمنة والأمكنة. ومن بين ما اعتمد عليه الشيخ الحاتمي لتفسير الحركة اللانهائية

---

(٤٥٥) ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، من مؤسسي المذهب الظاهري، ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ هـ وتوفي سنة ٤٥٦ هـ.

(٤٥٦) ديوان ابن عربي. ص. ٤٨.

(٤٥٧) الشريعة من أصل «شرع». والشريعة «المواضع التي ينحدر الماء منها»، لسان العرب.

(٤٥٨) أغلب التيارات الفكرية الإسلامية اعتبرت أن للنص القرآني ظاهراً وباطناً مما يقتضي اعتماد التأويل.

داخل الشريعة هو زوج المفاهيم فاعل / منفعل، واعتبر القرآن والسُّنة أصلين فاعلين والإجماع والقياس فرعين منفعلين[٤٥٩]. وتتشكل فاعلية القرآن[٤٦٠] من كونه المصدر الأول للشريعة، ومن كونه نصاً تنجلي عبره المعاني الإلهية اللانهائية والمتقابلة (لتقابل الأسماء الإلهية)، وبفعل تقابلها تتعارض الآيات؛ ولا يستوعب تعارضها إلا تصور يعترف بالدور الخلاّق للنقيض، ويقدم طرقاً متعددة لحل التعارض بين الآيات. ويرى التفسير الأكبري أنه في حال تعارض آيتين يمكن الجمع بينهما أو الاحتكام إلى ما يزيد في آية أو أخذ بالمتأخرة أو اتباع أقربهما رفعاً للحرج في الدين. وإن تساوياً في رفع الحرج يخير الإنسان بين الآيتين لأن «دين الله يسر و﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٥)، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عنه فدعوه»[٤٦١].

اليسر الذي شرعه كلام الله يمتد ليشمل السُّنة حيث كان النبي يسعى لتخفيف التكليف عن أمته «وكان يقول اتركوني ما تركتكم[٤٦٢]، وكان يكره السائل خوفاً أن ينزل عليهم في ذلك حكم»[٤٦٣]. ويقصد شيخ المتصوفة بالسنة ما يخص العبادات، وهو الجانب القابل للتعميم

(٤٥٩) الفتوحات. ج.٢، ص.١٦٢.

(٤٦٠) يربط الخاتمي بين الكلام الإلهي المباشر والمتمثل بالقرآن والكلام الإلهي غير المباشر الذي يعكسه الكون والموجودات ككلمات إلهية. الفتوحات. ج.٢، ص.١٦٢.

(٤٦١) الفتوحات، ج.٢، ص.١٣٣.

(٤٦٢) الحديث: «دعوني ما تركتكم»، البخاري اعتصام٣، مسلم بن الحجاج حج ٤١١، فضائل ١٣١.

(٤٦٣) الفتوحات. ج.٢، ص.١٦٤.

والاستمرار عبر الزمن، ويستثني من السُّنة أفعال النبي الشخصية التي لا تتعلق بالدين، فالشخصي الخاص لا يلزم به أحداً كما يوضح الشيخ الحاتمي: «وأما أفعال النبيﷺ فليست على الوجوب، فإن في ذلك غاية الحرج إلا فعل يبين به أمراً تعبدنا به فذلك الفعل واجب مثل قوله صلوا كما رأيتموني أصلي[٤٦٤] وخذوا عني مناسككم[٤٦٥]، وأفعال الحج، ولولا نطقه في ذلك في بعض الأفعال لم يكن يلزمنا ذلك الفعل، فإنه بشر يتحرك كما يتحرك البشر ويرضى كما يرضى البشر ويغضب كما يغضب البشر، فلا يلزمنا اتباعه في أفعاله إلا إن أمر بذلك»[٤٦٦].

أما الإجماع فيقتصر على الصحابة كما يصرح ابن عربي: «وما عدا عصرهم فليس بإجماع يحكم به، وصورة الإجماع أن يعلم أن المسألة قد بلغت كل واحد من الصحابة فقال فيها بذلك الحكم الذي قال به الآخر إلى أن لم يبق منهم أحد إلا وقد وصل إليه ذلك الأمر وقال فيه بذلك الحكم، فإن نقل عن واحد خلاف في ذلك فليس بإجماع أو نقل عنه سكوت فليس بإجماع، وإذا وقع خلاف في شيء وجب رد الحكم فيه إلى الكتاب والخبر النبوي»[٤٦٧]. على هذا الاساس، فإن الإجماع لا يشكل مجالاً لاختصاص أجيال العلماء التي تلت الجيل الأول من الصحابة[٤٦٨].

(٤٦٤) رواه البخاري، آذان ١٨، ٢٠، الدارمي صلاة ٤٢.

(٤٦٥) رواه مسلم بن الحجاج / حج ٣١٠، النسائي، مناسك ٢٢٠.

(٤٦٦) **الفتوحات**. ج.٢، ص.١٦٥.

(٤٦٧) **الفتوحات**. ج.٢، ص.١٦٤.

(٤٦٨) يلتقي الشيخ في هذه النظرة مع ابن حزم صاحب المذهب الظاهري، وهو منظور يتعارض كلياً مع التصور السائد الذي يرى في الإجماع اتفاقاً للأمة من خلال صوت الفقهاء. ميشيل شودكيفيتش، ضمن مخطوط غير منشور زودني به أستاذي مشكوراً.

ينبثق نقد ابن عربي للإجماع، كما هو متعارف عليه، من كونه وسيلة لاستنباط إجابات عن أحوال سكتت عنها الشريعة والجيل الأول من المسلمين. مما يؤدي إلى تضييق مجال فعل الإنسان بهذه الإجابات، وتكبيله بتقليد يقول بشأنه الشيخ الطائي: «والتقليد في دين الله لا يجوز عندنا، لا تقليد حي ولا ميت»[٤٦٩]. غير أن التقليد يتسع ويستمر بالإجماع الذي ينبني على تقليد الأموات والأحياء من البشر، ومع هذا التقليد يرسخ الشرك بوحدانية الله، في حين، وكما يقول شيخ المتصوفة: «ما أوجب الله علينا الأخذ بقول أحد غير رسول الله ﷺ مع كوننا مأمورين بتعظيمهم ومحبتهم»[٤٧٠].

فيما يتعلق بالقياس (قياس الغائب على الشاهد)، لا يعتبره ابن عربي الأداة الملائمة للتفسير نظراً لما يتضمنه من ظن واحتمال[٤٧١]، وبرغم موقفه هذا، فإن الشيخ يقر بجواز اعتماد القياس، ولا يقبل منعه بشكل كلي، لأن الله أباح استعماله كأداة عقلية تسمح بالاجتهاد كما تشهد بذلك كثير من الآيات القرآنية، منها: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ (سورة يونس، الآية ١٠١)، ﴿لعلهم يتفكرون﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٧٦). والقياس قد يصيب أحياناً ويخطئ أخرى، لذلك، امتنع صاحب الفتوحات عن استخدامه من دون نفي طابع الاجتهاد عنه. ويلخص شيخ

(٤٦٩) الفتوحات. ج.٢، ص. ١٦٥.
(٤٧٠) الفتوحات. ج.٢، ص. ١٦٤.
(٤٧١) لا يختلف ابن عربي في موقفه هذا عن المذهب الظاهري إلا أن الشيخ الحاتمي يتميز بإقرار جواز اعتماد القياس، ميشيل شودكيفيتش ضمن مخطوط غير منشور.

العارفين موقفه في قوله: «وعندنا وإن لم نقل به في حقي فإني أجيز الحكم به لمن أداه اجتهاده إلى إثباته أخطأ في ذلك أو أصاب، فإن الشارع أثبت حكم المجتهد وإن أخطأ وأنه مأجور»[٤٧٢]. يعترض ابن عربي على استعمال القياس لأنه، كأداة عقلية، يسمح باستنباط أحكام مجهولة من أحكام ظاهرة واضحة، ويملأ فراغاً لا يقبل الامتلاء، ففراغ الشريعة من أحكام بعينها يجد تفسيره في لانهائية معاني الكلام الإلهي الذي يدل على الامتلاء، ولا يظهر الامتلاء جلياً إلا بجانب الفراغ. مما جعل القرآن يسكت عن بعض الأحكام وتغيب فيه نصوص بخصوص وقائع محددة، وما لم يعلنه الكلام الإلهي لا يقل أهمية عما صرح به، إذ إن حضور كلمة في النص المقدس، بمعنى خاص، يخفي غياب كلمة أخرى تحمل معنى أو معاني مستترة. ويفتح هذا الفراغ في الشريعة مجال الإباحة أو الحرية لأن الدين يقصد التخفيف من التكليف[٤٧٣]، وكما يقول الشيخ فإن «كل سكوت عنه فلا حكم فيه إلا الإباحة الأصلية (...)»[٤٧٤]. سكوت الشرع عن بعض الأحكام لا يعني جهل المشرع، أي الله، بها بل يُقصد منه فتح المجال أمام الحرية الإنسانية، لأن «حكم الأصل أن لا تكليف وأن الله خلق لنا ما في الأرض جميعاً، فمن ادعى التحجير علينا فعليه بالدليل من كتاب أو سُنة أو إجماع»[٤٧٥].

---

(٤٧٢) الفتوحات. ج.٢، ص.١٦٣.
(٤٧٣) الفتوحات. ج.٢، ص١٦٥.
(٤٧٤) الفتوحات. ج.٢. ص.١٦٥.
(٤٧٥) الفتوحات. ج.٢. ص.١٦٥.

يفتح الفكر الأكبري آفاقاً واسعة للفعل الإنساني في حين تضيق غالبية المذاهب الفقهية من هذا المجال. ويعكس اختلاف الخطاب الأكبري عن بعض التوجهات الفقهية تبايناً في تصورات كل منهما للوجود والإنسان، ويعبّر بدرجة كبيرة عن تقابل نظرتي كل منهما إلى الجنس، حيث يسمو ابن عربي بالجنس إلى مستوى رمزي وكلي، وتقف نظرة الفقهاء عند عتبة الجنس الطبيعي في مباشرته. وعلى أساس منظورهم الحسي للجنس، ميز الفقهاء في الإنسان بين امرأة ورجل تمييزاً شيدوا عليه تصورهم للمجتمع ، وفصلوا بين عالمين متقابلين: عالم أول يتمثل بالبيت الذي خصص للإنجاب والعاطفة والمرأة، وعالم ثانٍ يمتد واسعاً خارج البيت ويعج بالمصالح والحروب...، الفارس فيها هو الرجل. وألصقوا معالم هذا التقسيم بالدين ليجعلوه مرجعية تمنحهم المشروعية اللازمة للسيادة.

٣ ـ هل الدين إقصاء للمرأة؟

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدينِ الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني(٤٧٦)

يعتمد الشيخ الحاتمي الرمز والإيحاء والتصريح في دحضه للمواقف الداعية إلى إقصاء النساء من الحياة العامة من دون سند شرعي. ويبين أنواع الضغوط التي تمارس على المرأة لتثنيها عما لم يمنعه الدين عنها، وذلك ما يشرحه في قوله: «أباح الله لإمائه إتيان المساجد، فرأى بعض الناس أن النبيﷺ لو رأى ما أحدثت النساء بعده لمنع النساء [من] المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل، فرأوا أن الله لم يعلم مثل هذا [قد] يقع من عباده، إذ كان هو المشرع سبحانه لا غيره. فرجحوا نظرهم على حكم الله حتى أن بعضهم كان يغار على امرأته أن تخرج إلى المسجد، وكان قوياً في استعمال إيمانه، وكانت المرأة تحب إتيان المسجد للصلاة، وكانت ذات جمال فائق، ويمنعه الخبر الوارد في تحريم منع النساء من إتيان المساجد، فيجد في ذلك شدة، فلو قدر أن يرد الله الحكم لهذا الشخص في هذه المسألة لرجح نظره على حكم الله ومنع النساء المساجد، والجائز

(٤٧٦) ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨، ص.٤٣-٤٤.

كالواقع ، فما زال يحتال عليها حتى امتنعت من نفسها من إتيان المسجد، فسر بذلك، فلو استحكم في هذا الرجل سلطان العقل ما غار، ولو استحكم فيه سلطان الإيمان ما وجد حرجاً في قلبه»[٤٧٧]. في زمان أرادت العادات منع النساء من الخروج إلى المساجد أو غيرها، يؤكد محي الدين غياب نص ديني يبرز هذا المنع . ويكشف، بشكل مفصل، أن محاصرة النساء داخل بيوت الأزواج تعود إلى غيرة الرجال وليس إلى السند الديني أو العقلي، وأن هذا المنع يعبّر عن أحوال مزاجية ذكورية.

معارضة ابن عربي إقصاء النساء تستقى من الدين. فقد منح الدين النساء الحق في مزاولة مختلف الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. . . ، وأعلاها الإمامة بشقيها الديني والمدني. لكن مسألة الإمامة أثارت الخلاف بين المسلمين، ويعرض سلطان العارفين تباين وجهات النظر: «فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول، ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال. (الاعتبار في ذلك)[٤٧٨]: شهد رسول الله ﷺ لبعض النساء بالكمال كما شهد لبعض الرجال[٤٧٩] وإن كانوا أكثر من النساء في الكمال وهو النبوة[٤٨٠]، والنبوة إمامة، فصحت إمامة المرأة

(٤٧٧) الفتوحات. ج.١، ص.٧٤١.

(٤٧٨) يقصد ابن عربي المعنى الباطني للحكم.

(٤٧٩) الحديث: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسيا»، رواه البخاري، الأنبياء ٣٢، ٤٦، فضائل أصحاب النبي ٣٠، الأطعمة ٢٥، مسلم بن الحجاج، فضائل الصحابة٧٠، الترمذي، الأطعمة٣١، ابن ماجة الأطعمة ١٤.

(٤٨٠) المقصود الولاية التي يعتبرها ابن عربي نبوة عامة أما النبوة الخاصة فقد ختمها النبي محمد ﷺ.

والأصل إجازة إمامتها، فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع في ذلك، وحجته في منع ذلك يدخل معه فيها ويشرك فتسقط الحجة، فيبقى الأصل بإجازة إمامتها»[٤٨١].

إقصاء النساء من الإمامة، ومن الحياة العامة، لا يجد نصاً قرآنياً يؤكده، وبرغم ذلك تضاربت الآراء حول إمامة المرأة. واعترف فريق بإمامتها بدون قيد، ورفض فريق آخر إمامتها بشكل كلي، ورأى البعض ضرورة اقتصار إمامتها على النساء، وأدرجتها جماعة في حقل الجائز. أما ابن عربي فيضعها بين حلين، إذ يصرح من جهة بصحة إمامة المرأة ويفصح من جهة ثانية عن جوازها فقط. هذا التعارض الظاهر في الخطاب الأكبري تفسره نظرته التي يتقاطع عبرها الإنساني بالأنثوي والذكوري. فمن جهة الانتماء إلى الإنسانية تتساوى المرأة والرجل وتصح إمامة المرأة بالنساء والرجال بشكل مطلق. ومن جهة تجسيد المرأة للانفعال والأنوثة تصير إمامتها في حكم الجائز لأن الإمامة فاعلية، تضع المرأة في مقام الرجولة.

وفي كل الأحوال، فإن الشيخ محي الدين يقف معارضاً للمذاهب التي حرمت ولوج المرأة مجال الفعل الديني والسياسي وأشاعت نصاً آخر يقول: «لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم إلى امرأة»، وهو قول يتناقض مع أحاديث نبوية أخرى إذ ينفي التكافؤ بين المرأة والرجل، في حين يثبت الحديث الشريف «النساء شقائق الرجال» التكافؤ والمساواة بينهما. كما

---

(٤٨١) الفتوحات. ج.١، ص.٤٤٧.

أن القول «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إلى امرأة» يتعارض مع الخبر الذي يفصح عن حب النبي للنساء وهو: «حبب إليَّ من الدنيا: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة». ولأن الحب قبول بإرادة المحبوب، ووصل في غاية التمازج، فلا يمكن أن يجمع بين رجل كامل وامرأة ناقصة، لأن الحب ميل وافتقار، وافتقار الكامل لمن ينزل عن مرتبته ينطق بنقص مزدوج: نقص يظهر في احتياج الكامل لآخر، ونقص ثانٍ يتمثل في ميل الكامل وانجذابه نحو طرف ناقص. ولفض النزاع حول إمامة المرأة يصرح الشيخ الحاتمي بأنه: «(...) لو لم يرد إلا قول النبي ﷺ في هذه المسألة «إن النساء شقائق الرجال» لكان فيه غنية»[٤٨٢].

يعتمد الشيخ الأكبر الحديث النبوي «النساء شقائق الرجال» لحسم الخلاف حول قضية تفقد أساسها الشرعي، ويجد في الحديث المذكور تأكيداً للتماثل بين النساء والرجال، لكون هذا الحديث يجمع بين الوضوح والبساطة والعمق، ولذلك فإنه يدحض ما يعارضه من أقوال ويقوم كحجة شرعية تثبت أن الإنسان حد جامع لطرفين، ما يحق للواحد يحق للآخر.

اعتراف كثير من المتصوفة بحق المرأة في أداء مهمة الإمامة وبقدرتها على ارتقاء مراتب الولاية، كأسمى مستويات التعبير الإنساني بالنسبة إلى التصوف، سمح لهذه التجربة بجلب النساء، كالرجال، لينخرطن في سبيل فتح لهن أبوابه. ويترجم سلطان العارفين عن هذا الطريق حينما

(٤٨٢) الفتوحات. ج.٣، ص٨٩.

يقول: «وما من صفة للرجال إلا للنساء فيها مشرب»[٤٨٣]. وبذلك يلغى التمييز والتفضيل، على أساس الجنس، بين أولياء الله كما يشهد الشيخ الحاتمي: «ما من طبقة ذكرناها إلا وقد رأينا منهم جماعة من رجال ونساء بإشبيلة وتلمسان وبمكة وبمواضع كثيرة»[٤٨٤]. يمتد حضور النساء، كالرجال، على مقامات الولاية كافة، ولا يقتصر على منازل أو طبقات دنيا بل يشمل خاصة الخاصة كما هو شأن الأوتاد[٤٨٥] الذين يقول الحاتمي في حقهم: «كل ما نذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء، لكن يغلب ذكر الرجال (...)»[٤٨٦]، والأمر نفسه يتعلق بأهل الإمداد[٤٨٧] الذين يكون «منهم رضي الله عنهم رجل واحد وقد تكون امرأة في كل زمان، آيته: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٨) له الاستطالة على كل شيء سوى الله، شهم شجاع، مقدام، كبير الدعوى بحق...»[٤٨٨]. فتتذوق النساء، كالرجال، كل الأحوال ويحللن في المقامات كافة، لأن المرأة والرجل: «(...) يشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية»[٤٨٩].

---

(٤٨٣) الفتوحات. ج.٢، ص. ٣٥.

(٤٨٤) الفتوحات. ج.١، ص.٢٧٤.

(٤٨٥) هناك أربعة أوتاد، يقول الحاتمي: «اثنان منهم الإمامان وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم»، الفتوحات. ج.٢، ص.٥، ولهم أعلى مراتب الولاية، ينظر بهذا الخصوص الفتوحات. ج.٢، ص.٧-٨.

(٤٨٦) الفتوحات. ج.٢، ص.٧، ينظر ن.م.ص.١٥- ١٨٠.

(٤٨٧) أهل الإمداد: ثلاث أنفس لكل منها آية، الفتوحات. ج.٢، ص.١٣-١٤.

(٤٨٨) الفتوحات. ج.٢، ص.١٤.

(٤٨٩) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٩.

حضور النساء، في جميع مراتب التصوف ومنازله ومقاماته، يعكس تصوراً ينظر إلى إنسانية المرأة والرجل، ويتسامى عن الحيواني فيهما. ومن هذا المنظور فسر الشيخ الأكبر مخاطبة الله للنساء والرجال معاً: «واعلم أن الله تعالى قد وصف أقواماً من النساء والرجال بصفات أذكرها إن شاء الله، إذ كان الزمان لا يخلو أبداً من رجال ونساء قائمين بهذا الوصف، مثل قوله [تعالى]: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات (...) والذاكرين الله كثيراً والذاكرات...﴾، ثم قال: ﴿أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٥) فأعد لهم المغفرة قبل وقوع الذنب المقدر عليهم، عناية منه (...)»[٤٩٠]. حرص الخطاب الإلهي على الدقة في ذكر صفات النساء، كالرجال، يشكل دليلاً على أن هذا الخطاب يساوي بين الرجل والمرأة، وبأنه لا يقصي طرفاً من الطرفين المكونين للإنسانية، باعتبار أن الإنسان، بوجهيه، صورة للرحمن، وصورة الرحمن لا يلحقها النقص أو الدنس إذ لا يصدر عن كمال الحق إلا الكامل. والمرأة، كالرجل، كاملة في روحها وفي جسدها وليست عورة.

---

(٤٩٠) الفتوحات. ج.٣، ص. ٢٣.

٤ ــ المرأة ليست عورة

لبست صفيةُ خرقةَ الفقراءِ لما تحلت حليةَ الأمناءِ
وأتت بكلّ فضيلةٍ وتنزّهت عن ضدها فعلت على النظراءِ
وتكاملت أخلاقها وتقدستْ وتخلقتْ بجوامعِ الأسماءِ
جاءت لها الأرواحُ في محرابها فهي البتول أخية العذراءِ(٤٩١)

الرجال الذين فسروا الخطاب الإلهي، من موقع مركزية الذكورة وسلطتها، نظروا إلى جسد المرأة على أنه عورة ويجب تغطيته كي لا يفتن الرجال(٤٩٢) في حالة انشغالهم بمصالحهم العامة (الخارج)، وبأن يفتنهم بالمقدار الذي يلائم رغبتهم. لذا فُرض النقاب والخمار والحجاب على النساء خوفاً على الرجال من فتنة غير منظمة. وتم استغلال الشرع لتبرير

(٤٩١) ديوان ابن عربي، ص.٥٤. قال ابن عربي هذه الأبيات الشعرية في امرأة من نساء أخريات، ألبسها الخرقة التي تشير إلى الصحبة وإلى إرث روحي ينتقل من شيخ إلى مريد، وقد ألبس الشيخ الحاتمي الخرقة خمس عشرة امرأة واثنين من الرجال، كلود عداس، مقدمة كتاب نسب الخرقة لابن عربي، دار القبة الزرقاء، مراكش، ٢٠٠٠، ص ٨-٩-١١.

(٤٩٢) يقول أبو حامد الغزالي: «فإذا خرجت [المرأة] فينبغي أن تغض بصرها عن الرجال، ولسنا نقول في وجه الرجل في حقها عورة كوجه المرأة في حقه، بل هو كوجه الصبي الأمرد في حق الرجل، فيحرم النظر عند خوف الفتنة فقط، فإن لم تكن فتنة فلا، إذ لم يزل الرجال على ممر الزمان مكشوفي الوجوه والنساء يخرجن منتقبات. ولو كانت وجوه الرجال عورة في حق النساء لأمروا بالتنقب أو منعن من الخروج إلا لضرورة»، إحياء علوم الدين (كتاب آداب النكاح)، ج.٢، ص.١٤٢-١٤٣. هذا القول لا يجد نصاً قرآنياً يسنده، إذ لا آية من كلام الله صرحت أو لمحت إلى تنقيب النساء لذا فإن الغزالي يبحث عن حججه في تاريخ مشهود له بسيادة العبودية والذكورة.

حجاب المرأة ومعه ضعف النازع الأخلاقي لدى الرجال في سياق الدفاع عن وجه الحيوانية في الإنسان. وباسم الدين ألزمت النساء بالحجاب.

لا يشكل حجاب النساء أصلاً من أصول الدين، ولا يستجيب لخاصية خفية أو ظاهرة في المرأة بل أملته شروط بشرية متغيرة، وذلك ما يشرحه الشيخ الحاتمي: «فلو كان الستر لها أصلاً لما قيل لها في الإحرام لا تستري وجهك، ألا ترى آية الحجاب ما نزلت ابتداءً وإنما نزلت باستدعاء بعض المخلوقين هي وغيرها وكثير من أحكام الشرع نزلت بأسباب كونية لولا تلك الأسباب ما أنزل الله فيها ما أنزل، ولذلك يفرق أهل الله بين الحكم الإلهي ابتداءً والحكم الإلهي إذا كان مطلوباً لبعض عباد الله، فيكون ذلك الطلب سبباً لنزول ذلك الحكم (...) فالمحقق يأخذ الحكم الإلهي المنزل ابتداءً بغير الوجه الذي يأخذ به الحكم الإلهي الذي لم ينزل ابتداء»[٤٩٣].

تميز ابن عربي في كلام الله، كأغلب علماء الإسلام[٤٩٤]، بين حكم ابتداء وحكم لأغراض كونية يقترن بتعدد معاني النص المقدس حيث يحتوي القرآن على آيات تتكلم على وجود الله وما يتعلق بالتوحيد[٤٩٥] وأخرى تخبر عن أقوام خلت وأقوال الصالحين والأنبياء، وآيات تنقل

(٤٩٣) الفتوحات. ج. ١، ص.٧٤٢.

(٤٩٤) باستثناء بعض الفقهاء فإن أكثر التيارات الفكرية الاسلامية (علم الكلام، التصوف، الفكر الشيعي، الفلسفة) ميزت في الكلام الإلهي بين آيات محكمات. لا تقبل التأويل كالأيات الخاصة بالعقيدة. وبين آيات متشابهات. تتعلق بأحكام كونية، وتقبل التأويل لتعدّد معانيها (الظاهر والباطن) ولاقترانها بأحوال بشرية متغيرة بالضرورة.

(٤٩٥) الآية: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾...(سورة البقرة، الآية ٢٥٥)، ﴿والله واسع عليم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٦١).

كلاماً عن إبليس وله[٤٩٦] أو لفرعون[٤٩٧]، وبعضها يخص العبادات وشؤون البشر...؛ ولا يقبل تعدد المعاني أسلوباً واحداً للفهم والتفسير. لذا تم التمييز ضمن النص المقدس بين آيات محكمات (وغالباً تخص الجانب العقائدي)، ويسميها ابن عربي آيات ابتداءً، وهي أصلية لأنها تتجاوز بمعانيها الزمان والمكان. وتختلف هذه الآيات عن الآيات المتشابهات التي تعلق نزولها بأسباب بشرية، والتي تقتضي مرونة في الفهم يقدمها التأويل. يقترن هذا النوع الثاني من الآيات بظواهر بشرية، بعضها تلاشى كدية القتل والعبودية[٤٩٨]، ولم تعد أحكام هذه الآيات قطعية. وفي سياق ظواهر اندثرت ورد القول الإلهي: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك[٤٩٩] ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٥٩). وقد نزلت هذه الآية بفعل شروط تاريخية، اجتمعت عبرها الحروب والعبودية، مما تطلب التمييز بين المسلمات وغير المسلمات وبين «الحرائر» و«الإماء». وكانت الغاية من ذلك اختباء «الحرائر» من المسلمات خلف الحجاب كي لا يُعرفن دفعاً للأذى[٥٠٠]. ولأن الحجاب جاء لإحداث الفرق بين «الحرائر»

---

(٤٩٦) الآية: ﴿قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ (سورة طه، الآية ١٢٠).

(٤٩٧) الآية: ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٢٣) و﴿قال فرعون ائتوني بكل ساحر عليم﴾ (سورة يونس، الآية ٧٩).

(٤٩٨) ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾ (سورة النساء، الآية ٩٢).

(٤٩٩) يرد في تفسير ابن كثير، أوجز التفاسير، ص.٤٢٦، أن الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا...﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٥٣) هي آية الحجاب وتتكلم على بيت النبي وأهله ونسائه، ويشير الحجاب إلى قدسية المحجوب وكذا لصفته الميتاإنسانية.

(٥٠٠) أوجز التفاسير من تفسير ابن كثير، ص.٤٢٦.

و«الإماء»[٥٠١] من النساء، وتعلق بظرف تاريخي تطغى عليه العبودية، فإن أحكام الفقهاء قد تباينت بشأنه، وقضى بعضهم بحجاب المرأة «الحرة» وسفور المرأة «غير الحرة» أو «الأمة»[٥٠٢] من منطلق أن جسد الأولى عورة بخلاف جسد الثانية الذي نظر إلى العورة فيه كالعورة في الرجل[٥٠٣]. وبذلك، فإن اللباس الذي يحجب المرأة ينطق بمعنيين: الأول طبيعي يصرح باختلاف جنسها عما للرجل، والثاني اجتماعي يعبر عن انتماء المرأة إلى فئة «حرائر» تسترقهن الوظائف الحيوانية، فتصير «الأمة» في عرف الفقهاء أكثر تحرراً من عبء جسدها من التي سموها «حرة».

غير أن هذه النظرة المبنية على التمييز الجنسي بين المرأة والرجل، والتمييز الاجتماعي بين الحرة والأمة لا يتبناها سائر المسلمين، إذ لا يدرج ابن عربي في أحكامه الفرق بين امرأة «حرة» وأخرى «أمة»، لأنه لا يفرق بين إنسان وآخر. كما أن الحاتمي لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الجنسي بين رجل وامرأة لأنه اختلاف ينطق بالخضوع للطبيعي ويحط من إنسانية الإنسان. ويعتبر الحاتمي أن الحديث عن حجاب النساء ينطوي على معانٍ باطنية ولا يقتصر على المعنى الظاهر والشائع، لذلك يصرح «(...) لو

(٥٠١) ن.م.

(٥٠٢) ورد ضمن موسوعة الفقه المالكي بخصوص اللباس للصلاة: «وأقل ما يجزئ المرأة الحرة ما يواريها، كلها، إلا وجهها وكفيها، وإحرامها في ذلك في حجها وعمرتها وما سوى ذلك فهو عورة وعورة الأمة كعورة الرجل إلا أنه يكره النظر إلى ما تحت ثيابها لغير سيدها، وتأمل ثديها وصدرها وما يدعو إلى الفتنة منها، ويستحب لها كشف رأسها (...) ويكره كشف جسدها، وكل من كان فيه شعبة من الرق فهي كالأمة، ويستحب لأم الولد، والمكاتبة أن تتهيأ في الصلاة كهيئة الحرائر»، إعداد خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة، بيروت ١٩٩٣، ج.١، ص.٤٦٥.

(٥٠٣) ن.م.ص.٤٦٥.

كان الستر [للمرأة] أصلاً لما قيل لها في الإحرام لا تستري وجهك(...)»[٥٠٤]. يرى الشيخ محي الدين في إلحاح الدين على سفور وجه المرأة دليلاً على أن الحجاب لا يخصها كحكم أصلي وقطعي. ويمكن فك رمزية هذا القول بالوقوف عند معنى وجه.

لتعريف الوجه يعتمد ابن عربي على المرجعية اللغوية ويفصح: «(...) يقال وجه الشيء ووجه المسألة ووجه الحكم ويريد بهذا الوجه حقيقة المسمى وعينه وذاته»[٥٠٥]. يدل الوجه على حقيقة الشيء، لذلك يمثل «(...) الوجه أشرف ما في ظاهر الإنسان، لكونه حضرة جميع القوى الباطنة والظاهرة، ووجه كل شيء ذاته (...)، وهو محل الإقبال على الله دون غيره من الجهات، فهي الجهة العظمى»[٥٠٦]. ترتسم على الوجه حقيقة الذات، وتتجلى فيه الحقيقة لأنه الجانب الظاهر في الإنسان، وبظهوره تنكشف الحقيقة الباطنية، الخفية، فيصير الوجه حضرة لجميع القوى. لذا يطلق عليه الحاتمي الجهة العظمى باعتباره برزخاً بين الباطن والظاهر، يتجلى عبره الغيب ويطل المحجوب من خلاله. فالوجه يعكس العلامات التي يخبئها الإنسان ويعتبرها عورة، إذ يحمل الوجه الانتصاب ببروز الأنف[٥٠٧] وانفراجاً ثلاثياً من خلال شقوق الفم[٥٠٨] والعينين،

---

(٥٠٤) **الفتوحات**. ج.١، ص.٧٤٢.

(٥٠٥) **الفتوحات**. ج.١، ص.٣٣٩.

(٥٠٦) **الفتوحات**. ج.٢،ص.٦٨٤، ينظر ن.م.ج.١، ص.٤٣٣، حيث يؤكّد ابن عربي أن الوجه حقيقة تدل على اسمي المدبر والقادر المصور الذي شق السمح حينما أسمع الممكن الأمر الإلهي كن.

(٥٠٧) يطلق على الأنف اسم عضو الذكر بلغة أهل اليمن، لسان العرب.

(٥٠٨) الثغر ينعت الفم وكل فرجة منفتحة أوعورة تقبل اسم الثغر، لسان العرب.

فيعرض الوجه الأسرار الباطنية. وبما أن الوجه مرآة تعكس السر الخفي فعبره تتجلى صورة الجمال. وعندما تستر المرأة كل جسدها وتعري وجهها فإنها تجعل أسرارها ظاهرة، سافرة، حينذاك تفتن لأنها تصير مجرد أنثى تنطق عبرها وبها الشهوة، تصرخ أنوثتها الطبيعية لتقول إن كل الرجال ذكورة منتصبة. فيعطل الإنسان وجه إنسانيته مقتصراً على تدبير الحيواني فيه.

العلاقة بين الوجه والفرج تجد أصلها في علاقة الجلي بالخفي أو علاقة الظاهر بالباطن، حيث إن الظاهر ما هو إلا الباطن المتجلي، كما أن الوجه كظاهر ما هو إلا السر الذي ينكشف، ولأنه بيّن وواضح لا نراه. فيشكل الوجه، عند ابن عربي، الجهة العظمى لحمله علامات عورة تحيل عند الحاتمي على السر الإلهي[٥٠٩]. ويقصد بالعورة الميل[٥١٠] والرغبة، ويعكس الوجه هاتين السمتين. لذلك فإن الوجه، بمعناه الرمزي، يجد تعبيره، عند ابن عربي، في عبارة «وجه خاص» أو الاستعداد. ويشير الوجه الحسي (مصدر المشاهدة وموضعها) إلى هذه الرمزية عبر اشتراك الوجه والفرج (العورة) في إحداث إقبال وميل ينطقان برغبة تعبر عن ذاتها بحضور قطبية الأنوثة والذكورة. ولا تقتصر الرغبة كميل، وعورة وانجذاب، على النساء بل تغوص في أعماق الرجال؛ ويعود أصل الميل،

---

(٥٠٩) الفتوحات. ج.١، ص.٤٠٧.

(٥١٠) يقول ابن عربي: «والعورة هي المائلة، يريد المائلة إلى الحق عن نفسه»، الفتوحات. ج.٢، ص.٣٠، وتحمل العورة معنى الميل لأنها من أصل عور، والعور في العين حول، ومن معاني الحول، لغة، ميل اللحظ، لسان العرب.

كما يرى الشيخ الحاتمي، إلى انفصال الأنوثة عن الذكورة في الإنسان البدئي (آدم)، مما أدى إلى امتلاء محل الأنوثة في الرجل بالميل إلى المرأة[٥١١]. لكن لا يقصد بالميل الشهوة الطبيعية لأن الإنسان يحمل ميلاً لإدراك المعاني والكمال والمعرفة بالحق، وهو ما يسميه ابن عربي ميل الإرادة مقابل ميل الشهوة[٥١٢]. ومن ثم يتجاوز معنى الميل والعورة حدود الجنس الطبيعي ليدل على الرغبة باعتبارها حركة توجه الذات للانفتاح نحو الآخر[٥١٣]. وكل انفتاح، أكان مادياً أو معنوياً أو رمزياً، يعبّر عن تواصل يوجهه الميل نحو الغير.

بناءً على هذه الأسس النظرية، يدحض شيخ العارفين الادعاءات التي تقول إن المرأة عورة، «فمن قائل إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين ومن قائل بذلك وزاد أن قدميها ليستا بعورة، ومن قائل إنها كلها عورة، وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضاً[٥١٤] إلا السوءتين كما قال تعالى: ﴿وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾ (سورة الأعراف، الآية ٢٢)[٥١٥] فسوّى بين آدم وحواء في ستر السوءتين وهما العورتان

---

(٥١١) الفتوحات. ج.٢، ص.١٩٠.

(٥١٢) الفتوحات: ج.٢، ص.١٩٢.

(٥١٣) الميل عند ابن عربي يقترن بحضور الزوجية مما يدفع الشيخ للربط بين الميل والعدل الذي لا يقوم إلا بحضور طرفين: «فاعلم أن العدل هو الميل، يقال عدل عن الطريق إذا مال عنه، وعدل إليه إذا مال إليه وسمي الميل إلى الحق عدلاً كما سمي الميل عن الحق جوراً بمعنى أن الله خلق الخلق بالعدل»، الفتوحات. ج.٢، ص.٦٠.

(٥١٤) يعتبر ابن عربي أن العورة في الرجل هي السوءتان. الفتوحات. ج.١، ص.٤٠٧- ٤٠٨، وهي «أيضاً» السوءتان في المرأة.

(٥١٥) سورة الأعراف، الأيات ٢٠،٢٢: ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما (...) فدلهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾.

(...)»[٥١٦]. ينفي الحاتمي عن المرأة صفة عورة اعتماداً على الكلام الإلهي الذي لم يميز بين سوءة آدم وسوءة حواء، وسوّى بينهما لكي يفهم الإنسان أن جسد المرأة كجسد الرجل لا دنس يمسهما ولا نقص.

ينطلق ابن عربي من مبدأ التماثل، وكذا المساواة بين البشر لكيلا يفرق بين الرجل والمرأة أو بين «الأمة» و«الحرة». إذ يرفض الحاتمي العبودية كصلة بين إنسان وآخر، وهذا ما يعنيه في معرض حديثه عن لباس المرأة في الصلاة: «اتفق الجمهور على الدرع والخمار، فإن صلت مكشوفة فمن قائل تعيد في الوقت [أو] بعده [ومن] قائل تعيد في الوقت، وأما المرأة المملوكة فمن قائل إنها تصلي مكشوفة الرأس والقدمين، ومن قائل بوجوب تغطية رأسها ومن قائل باستحباب تغطية رأسها. اعتبار النفس[٥١٧] في ذلك: لا فرق بين المملوكة والحرة، فإن الكل ملك الله، فلا حرية عن الله، فإذا أضيفت الحرية إلى الخلق فهو خروجهم عن رق الغير لا عن رق الحق، أي ليس لمخلوق على قلوبهم سبيل ولا حكم، فهذا معنى الحرية في الطريق»[٥١٨]. تشترك المرأة والرجل في القدرة على خوض تجربة الحرية، وتعني الحرية، في المرجعية الصوفية، التحرر من استرقاق البشر بعضهم بعضاً لأن المالك الحق هو الله. وتمر الطريق إلى الحق بالتخلص مما يكبل الإنسان ويمنعه من معانقة المطلق. ولا تخص حرية

---

(٥١٦) الفتوحات. ج.١، ص.٤٠٨.

(٥١٧) يقصد المعنى الباطني ويقصد بالنفس الأصل الذي وجد منه الإنسان.

(٥١٨) الفتوحات. ج.١، ص.٤٠٨.

الإنسان مجالاً دون آخر، ولا يتمتع بها الرجل دون المرأة، لأنها تلخص روح التجربة الإنسانية في تساميها عن الحسي والعابر.

بهذا الصدد، يفتح الشيخ محي الدين نافذة على المعنى الباطني للحكم الشرعي في تغطية المرأة لرأسها في الصلاة، ويبيّن أن لذلك الفعل دلالات عميقة لا يبلغها من وقف عند الظاهر، ويقول: «(...) الاعتبار في تغطية الرأس هنا، واعلم أن المرأة لما كانت في الاعتبار النفس، والرأس من الرياسة، والنفس تحب الظهور في العالم برياستها لحجابها عن رياسة سيدها عليها وطلب شفوفها على أمثالها، ولهذا قيل آخر ما يخرج من قلوب الصدّيقين حب الرياسة، أمرت النفس أن تغطي رأسها أي تستر رياستها (...) فلهذا أمرت النفس المملوكة أن تغطي رأسها في الصلاة»[519]. يكشف صاحب الفتوحات عن المعنى الباطني لتغطية المرأة رأسها، ويبيّن أن حجاب الرأس يحيل على تغطية ما بالنفس البشرية من حب الرياسة والملك. واقترن الحجاب، في ظاهر الكلام، بالنساء لأن النفس تدل على الأنوثة[520] في كل إنسان. ومن ثم فإن القول الخاص بـ «حجاب المرأة» يخاطب نفوس الرجال والنساء اللائي يحببن الظهور والغلبة والملك، وتستعبدهن الرياسة، فيحثهن الخطاب الإلهي على تغطية حب الرياسة. ويظهر تعلق النفوس بالرياسة أو السلطة حين تحتجب عنها حقيقتها، مما يجرها نحو السعي إلى التغلب على أقرانها. لذا يأمرها الله

(519) الفتوحات. ج.١، ص.٤٠٨.

(520) الفتوحات. ج.١، ص.٥٠٧.

بستر حب رياستها وبالتصرف حسب طبيعتها. أما النفس التي تحب مقامها ومقام ربها، ولا تطلب الرياسة على غيرها، ولا تركب الجبروت والشدة والطغيان، فإنها تحتجب بتواضعها ورحمتها. وبهذا المعنى، فإن الآية الخاصة بحجاب النساء توجه في حقيقتها إلى نفوس غالبية الرجال لتقاتلهم من أجل السلطة والظهور والقهر، حيث يأمرهم الله بتغطية ما بنفوسهم من حب الملك والسلطة، وطلب حجاب العبودية.

تناول ابن عربي للباس لا يقتصر على الدلالة المباشرة والحسية بل غالباً ما يشمل معاني باطنية استشفها، الشيخ، من الخطاب الإلهي كما يذكر: «قال تعالى: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير، ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ (سورة الأعراف، الآية ٢٦) فالضروري من اللباس الظاهر ما يستر السوءات وهو لباس التقوى، من الوقاية، والريش ما يزيد على ذلك مما يقع به الزينة التي هي زينة الله التي أخرجها لعباده من خزائن غيوبه وجعلها خالصة للمؤمنين في الحياة الدنيا ويوم القيامة، فلا يحاسبون عليها (...) ثم أنزل في قلوب العباد لباس التقوى، وهو خير لباس»[٥٢١]. يتم النظر إلى اللباس من جهتين: جهة الظاهر حيث يستر اللباس العورة، التي هي واحدة في الرجال وفي المرأة استناداً إلى الكلام الإلهي، وجهة الباطن التي ترمي إلى التقوى كخير لباس. وتتلخص، هذه الأخيرة في الحقل

(٥٢١) كتاب نسب الخرقة، ص. ١٩- ٢٠.

الصوفي عامة، بمكارم الأخلاق[٥٢٢] بما تعنيه من صدق وأمانة ووفاء وتكريم للغير...، وتشكل مكارم الأخلاق ستراً باطنياً للإنسان وزينة له بما أنها تسمو به نحو إنسانيته وتقربه من ربه.

كما يحيل اللباس، في سياقات أخرى، على المناسبة وذلك اعتماداً على الكلام الموجه للنساء والرجال والقائل: ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٧)، وتقوم هذه المناسبة زمن النكاح متى تلبس كل طرف بالآخر وأحاط به كما يفعل اللباس عندما «(...) يحيط بالملبوس به ويستره»[٥٢٣]، ليصير اللباس ظاهراً والملبوس باطناً. وتلتقي هذه الدلالة بطبيعة العلاقة الرابطة بين الأنوثة والذكورة، فحين تظهر الأنوثة في النساء فإنها تستر ذكورتهن الباطنية، وعندما تغلب الذكورة على الرجال تحجب أنوثتهم، فيستر الظاهر (اللباس) الباطن (الملبوس)، ويتخذ اللباس طابع حجاب رمزي.

إذن، ينطوي اللباس، كحجاب، على معاني الستر والتقوى والعبودية..، وبهذا الصدد يقول سلطان العارفين: «وأنا أسأل الحجاب الذي هو كمال العبودية (...)»[٥٢٤]. بالإضافة إلى إشارة الحجاب لمقام في الولاية، فإن دلالته تتسع لتقترن بالوجود الميتافيزيقي حيث تقي حجب قدسية الكون من تسرب الأنوار الأصلية المحرقة. هذا المنظور، المتعدد الأبعاد، للحجاب أفرزته الدلالات المتنوعة للباس والحجاب في

---

(٥٢٢) الفتوحات. ج. ١، ص.٥١٨.
(٥٢٣) الفتوحات. ج.١، ص.٦٣٠.
(٥٢٤) الفتوحات. ج.٢، ص.٢٣٠.

الخطاب الإلهي؛ ومعها يتعدى اللباس حدود البشري والكوني ليتعلق بالأنطولوجي كلباس الإحرام في الحج. ويفسر ابن عربي الفرق بين لباس الرجل والمرأة في الحج، بكون الأول يرتدي قماشاً غير مخيط لأنه يرمز إلى البساطة، وبكون المرأة تضع لباساً مخيطاً لما فيها من تركيب(٥٢٥). وتعاد، من خلال التمييز بين لباس المرأة والرجل في الحج، «لحظة الإيجاد» أو لحظة الشوق الميتافيزيقي، وهي اللحظة التي شهدت دوران الأسماء في بساطتها والأشياء (الممكنات) في تركيبها بحثاً عن الاتصال والظهور. وتتكرر اللحظة البدئية عبر الفرق في اللباس بين المرأة والرجل خلال زمن يحرم فيه الوصل بينهما. فيسموان عن الإنساني لينتميا إلى مطلق يرمز إلى قطبيته بواسطة اللباس.

يشكل اللباس، كوسيلة تعبيرية إنسانية، بنية رمزية تتغير وتحبل بدلالات تعكس تعقد العلاقات البشرية في سيرورتها. وكثيراً ما ينطق بعداء حيال النساء، يترجم في دعوى دنس أجسادهن. وهي رؤية تفتقد أساساً دينياً برغم انتشارها في المجتمعات الإسلامية، إذ يصرح الكلام الإلهي بأن المرأة والرجل من نفس واحدة، وهو قول يدل على قمة التماثل، والمساواة، بينهما، كما يقول الحق ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (سورة التين، الآية٤) من دون تمييز بين المرأة والرجل، لكن هناك من يصر على جعل العلامات الأنثوية مرادفة للشهوة الحيوانية مبرراً دعواه بالدين، فحرمت المرأة من التصرف حتى بصوتها.

---

(٥٢٥) الفتوحات. ج.١، ص.٦٨٠.

يمثل الصوت جزءاً من جسد رآه البعض دنساً للطهارة وسبباً لانفعال الغرائز. فمنعت النساء من الأذان ومن الخطب الدينية والسياسية من دون نص شرعي. وعندما تسير النساء إلى المساجد يلزمن الصمت خوفاً على طهارة الرجال، وإن عولن على التعبير، في حال سهو الإمام مثلاً، يلجأن إلى التصفيق بدعوى أن أصواتهن حرام. يفند ابن عربي هذه الادعاءات بالاستناد إلى الكلام الإلهي: ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفا﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٢)، ليؤكد الشيخ الأكبر أن «هذه الآية إباحة كلام النساء للرجال على وصف خاص (...) فالعارف (...) إن كان صحيحاً قوياً فلا يبالي بما وقعت المناجاة، فيستوي عنده الرجال والنساء»[٥٢٦]. يأمر الله النساء بالتعبير والكلام ﴿وقلن قولاً معروفا...﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٢)، وينهاهن عن التصرف كمجرد إناث يظهرن الإنكسار والخضوع، إذ يتميز الإنسان من الحيوان بالكلام، ومن خلاله يتوارى الجنسي والحيواني أمام الإنساني، لذلك يستوي عند العارف النساء والرجال لأنه ينظر إلى الإنسان وليس إلى جنسه أو إلى الشهوة، «فإن طهارة القلب الحضور مع الله ولا يبالي في متعلق الشهوة من حرام وحلال (...)»[٥٢٧]. يطغى على الكامل علمه، ويكون به «صحيحاً قوياً»[٥٢٨] لأن العارف يطهر قلبه من مرض الشهوة

(٥٢٦) الفتوحات. ج.١، ص.٤٨٦.
(٥٢٧) الفتوحات. ج.١، ص.٣٥٥.
(٥٢٨) الفتوحات. ج.١، ص.٤٨٦.

الحيوانية بالمعرفة، مما يجعله يرى الحق وآثاره أينما ولّى وجهه، ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ (سورة البقرة، الآية ١١٥)، بخلاف الإنسان الحيوان الذي يلحقه الأذى لمجرد حضور المرأة أو سماع صوتها، فيرمي ضعفه بها ويحكم عليها بالصمت لأن «في قلبه مرض»، ويكمن المرض في رؤية الرجل لذاته ذكراً، وليس إنساناً، على الدوام والمرأة مجرد أنثى، ومن علامات المرض حيازة الرجل للسيادة لمجرد كونه ذكراً، وإضفاء القدسية على قضيب يرفعه إلى برج عالٍ يؤلهه، ويجعل منه نموذجاً مطلقاً لكل وجود وأساساً للسيطرة والقهر.

إن تفسير ابن عربي لأحكام الشريعة الخاصة بالمرأة ينطلق من تصور تذوب فيه الخصوصيات المميزة لكل من المرأة والرجل ليندمجا عبر حد واحد اسمه الإنسان. وتتساوى عند شيخ العارفين حظوظ الإنسان في الحياة البشرية بتشعباتها الخاصة والعامة، الفردية والاجتماعية...، فمن هذه الجهة، كل ما يحق للرجل يحق للمرأة، وكل ما يلزم به الرجل تلزم به المرأة. وحدة الإنسان لا يفككها الاختلاف إلا حينما يتدخل باطن الإنسان، وعبره تتجلى قطبية الوجود المطلق السارية كأنوثة وذكورة رمزيتين في كل الموجودات بما فيها الكائن البشري.

خامساً: أحكام الذكورة

١ ـ تعقل الذكورة لذاتها

العقلُ أفقرُ خلق الله فاعتبروا فإنه خلف بابِ الفكر مطروحُ
إن العقولَ قيودٌ إن وثقت بها خسرت فافهم فقولي فيه تلويحُ[٥٢٩]

تشترك جميع الكائنات في الانفعال باعتباره الأصل الثابت في كل موجود، أما الفاعلية فلا تتدخل إلا بتأثير الأسماء الإلهية في الممكنات، فيحدث عن هذا التأثير اختلاف عرضي بين الموجودات، يعبّر عن ذاته في الإنسان بالفرق بين المرأة والرجل، «(...) [فـ] تميزا بأمر عرض لهما وهو الذكورة للرجل والأنوثة للمرأة (...)»[٥٣٠]. الأمر العرضي الذي يؤدي إلى الفرق بين المرأة والرجل يتلخص في العلم، ويقصد به علم خاص بالإله كما يلمح ابن عربي: «وإنما يدل من كونه رجلاً وامرأة أي من كونهما

(٥٢٩) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٥٦.
(٥٣٠) الفتوحات. ج.١، ص. ٦٧٩.

فاعلاً ومنفعلاً على علم خاص في الإله، وهو العلم بالمؤثر والمؤثر فيه (...)[٥٣١]. استخدام شيخ مورسيا لاسم «إله»، بدون تعريف، إشارة إلى أنه يتكلم على إله المعتقد أو على الاسم الإلهي الذي يحكم إنساناً ما ويكون له رباً كما سلف الذكر. وحينما يعلم الإنسان بطبيعة الاسم الإلهي الذي يحكمه ويدرك أنه مدبّر باسم من أسماء الجلال أو الجمال فإن هذا الإنسان يتعرض لحال خاص، ينبع من المعرفة بالاختلاف بين ذكورة المؤثر وأنوثة المؤثر فيه. وبفضل هذا الكشف يعلم بطبيعة استعداده الذاتي وبسر حضور صفة الأنوثة أو الذكورة فيه. ويسمح هذا العلم لأحد طرفي القطبية باكتساب الوعي بالأنا لمشاهدته وعلمه بالآخر؛ وبذلك، يكون حال المشاهد محاكاة لحال العلم الذي يحققه أول موجود في بطن العماء.

وسط رحم العماء حصل لأول موجود، وهو العقل الأول، علم ميزه من صور أخرى ماثلها قبل علمه وتعقله لذاته. يفسر ابن عربي هذا التحول: «فأول صورة قَبِل نفس الرحمن صورة العماء (...) ثم إن جوهر ذلك العماء قبل صور الأرواح من الراحة والاسترواح إليها، وهي الأرواح المهيمة، فلم تعرف غير الجوهر الذي ظهرت فيه وبه، وهو أصلها (...)، فهامت في نفسها، ثم إن واحداً من هذه الصور الروحية بتجل خاص علمي انتقش فيه علم ما يكون إلى يوم القيامة (...) وعلم (...) هذا العقل أن الحق ما أوجد العالم إلا في العماء (...)»[٥٣٢].

---

(٥٣١) الفتوحات. ج.١. ص.٣٥٣. كثيراً ما يدرج ابن عربي قضايا أساسية في سياق حديثه عن أحكام جزئية كما هو شأن هذه القضية التي يخلص إليها وهو يتكلم عن باطن حكم الطهارة بالاسآر. ويقصد هنا من لم يجز هذه الطهارة.

(٥٣٢) الفتوحات. ج.٣، ص.٤٣٠.

يحمل اسم «العقل الأول» معنى أول موجود عقل ذاته لقبوله تجلياً إلهياً خاصاً، فعلم بأنه ظهر عن العماء، وبذلك ينفصل عن انفعال بدئي يتمثل في هيمان الأرواح في حب الله وسط العماء. وبوعيه أصله (العماء) ترتسم صورة وعيه أمامه، ويرى العقل الأول هذه الصورة وقد انبعثت منه وتجلت في النفس الكلية. ويحدث للعقل الأول، بفضل هذه الرؤية، القيام بالذات، والتميز بالفاعلية، وبها يحل في رتبة الذكورة مقابل أنوثة النفس الكلية وانفعالها؛ وبحضور الأنوثة والانفعال يصير العقل الأول زوجاً[٥٣٣]. تقترن فاعلية العقل الأول وذكورته بحصوله على معرفتين تكسبانه تعقله لذاته كما يذكر الطائي بالرمز أكثر من التصريح: «فاعلم أن العقل قد علم أن لله أحدية ذاتية لا نسبة بينها وبين طلب الممكنات (...) والعاقل يعلمها، فمن المحال أن يعقل العقل وجود العالم من هذه الأحدية، فوجب عليه (...) أن يرجع إلى النظر في ما يطلبه الممكن من وجود من له هذه الأحدية، فنظر فيه من كونه إلهاً يطلب المألوه»[٥٣٤].

يضع محي الدين معرفة العقل الأول (ومعه المعرفة العقلية) بالله بين النفي والإثبات، فينفي من جهة، قدرة العقل على إدراك ما يطلق عليه في الخطاب الأكبري «أحدية الذات» الإلهية، ومن جهة أخرى، يثبت بلوغ

(٥٣٣) «إن العقل الأول الذي هو أول مبدع خلق. وهو القلم الأعلى. ولم يكن ثم محدث سواه. وكان مؤثراً فيه بما أحدث الله فيه من انبعاث اللوح المحفوظ عنه كانبعاث حواء من آدم (...)». الفتوحات. ج .١، ص.١٣٩.

(٥٣٤) الفتوحات. ج.١. ص.٤٥٨.

العقل المعرفة بالعلاقة بين الإله والمألوه وهو ما يسميه «أحدية الكثرة». مما يعني أن معرفة العقل الأول (كمقام للفاعلية والذكورة) تقوم بحصوله على معرفة مركبة. ولتحديد معالم هذه المعرفة يجب الوقوف عند دلالات كل من «الأحدية الذاتية» و«أحدية الكثرة» وإبراز ما يميز بينهما.

صفة «الأحدية الذاتية» تتضمنها الآية: ﴿قل هو الله أحد﴾ (سورة الإخلاص، رقم الآية١)، ومن الأحد انبثقت صفة «الأحدية الذاتية» وتخص الذات الإلهية، لذلك يكتنف الغيب المطلق هذه الصفة، وتنتفي أية نسبة بينها وبين الموجودات والبشر[٥٣٥] باعتبارها تنزيهاً في ذاته وحضرة الوترية[٥٣٦] والفرق. فكانت: «(...) الأحدية أشرف صفة للواحد من جميع الصفات وهي سارية في كل موجود ولولا أنها سارية في كل موجود ما صح أن نعرف أحدية الحق سبحانه، فما عرفه أحد إلا من نفسه ولا كان على أحديته دليل سوى أحديته، من عرف نفسه عرف ربه(...)»[٥٣٧]. أحدية الذات الإلهية تظل خلف حجب لا ترفع لكونها صفة ذاتية في الوجود المطلق. وبما أن الله هو عين الوجود وأصل الموجودات فإن الأحدية تسري في الكائنات. ويترتب عن سريانها ذاك تفرد كل موجود عن غيره وتميزه بأحدية تخصه. فتصير لكل كائن أحدية خاصة به، تظهر فيه من خلال «علامة» يختلف بها عما سواه. وبحظ الإنسان من الأحدية السارية فيه يتهيأ لتعقل خصوصيته. وحينما يعي

(٥٣٥) الفتوحات. ج.١، ص.٥٩١.

(٥٣٦) الوترية تقابل حضرة الشفعية أو الزوجية، والوترية هي الأحدية التي لا تثنية فيها.

(٥٣٧) الفتوحات: ج.١، ص.٦٣٦.

أحدية نفسه يحصل له الوعي (يتعقل) بذاته، ويحط في مقام الفاعلية حيث يتمركز الوعي حول الأنا. الحلول في مقام الفاعلية يمر عبر كشف الإنسان «(...) عن أحدية نفسه، وأحدية كل موجود التي بها يتميز عن غيره (...) [ف] لا بد من أحدية تخصه يقع بها الامتياز له عن غيره، فلما كشف للعبد - هذا النور ـ أحدية الموجودات، علم قطعاً بهذا النور أن الله تعالى له أحدية تخصه»[٥٣٨]. معرفة الإنسان بأحديته الذاتية تكسبه ملكة إدراك الاختلاف بين ذاته والغير. ويقترن إدراك الاختلاف، كما تبين سابقاً، بخاصية الاستعداد في كل كائن، ولا يعيها إلا الإنسان. وبذلك يشكل الاستعداد، كمنبع للاختلاف وكوجه خاص في كل موجود، علامة للتفرد، وهي علامة واحدة في كل كائن، تميز بين الممكنات، وتتجلى كأحدية ذاتية خاصة بالموجود.

إذا كانت الأحدية الذاتية السارية في الموجودات هي الاستعداد، وهي وجه القابلية والإمكان في الكائن، فإنها تحيل على الأنوثة وعلى الانفعال. وأستند في هذا التفسير على عدة إشارات منها: التأنيث اللغوي لصفة الأحدية الذاتية، لأن اللغة، بما فيها من تأنيث وتذكير، شكلت حقلاً لاشتغال الفكر الصوفي عامة والفكر الأكبري على وجه الخصوص، ويشير استخدام سلطان العارفين لصيغة التأنيث إلى أنه يقصد الأنوثة. والمسألة الثانية تتمثل في كون الذات، كجزء من صفة «الأحدية الذاتية»، تستعمل في الخطاب الأكبري بدلالتين، دلالة تتعلق بالذات الإلهية المنزهة

(٥٣٨) الفتوحات. ج.٢، ص.٢٨٩.

عن التشبيه، ودلالة ترتبط بالأنوثة، وترمز على المستوى الإنساني إلى المرأة. ويظهر الشق الثاني من الدلالة في إشارة ابن عربي إلى المعنى الباطني للآية ﴿فاسر بأهلك﴾ (سورة هود، الآية ٨١) ويقول «ففي الاعتبار لا في التفسير قيل له ﴿[فـ] اسر بأهلك﴾ (سورة هود، الآية ٨١) أي بجميع ذاتك(...)»[٥٣٩]، ففي هذا السياق يربط الشيخ بين الذات والأهل (الزوجة). أما الإشارة الثالثة فيقدمها تركيب «الأحدية الذاتية» من صفتين [أحدية+ذات] مما يلحقها بالتأنيث الذي يغلب على التركيب[٥٤٠]. تضاف إلى هذه الإشارات قضية مركزية في الفكر الأكبري وتتلخص في كون الشيء لا يعرف إلا بنقيضه، ويترتب عن القضية الأخيرة أن الوعي بالذكورة (الفاعلة) لا يقوم إلا بمشاهدة الأنوثة. مما يسمح بإحالة الأحدية الذاتية، السارية في الكون، على الأنوثة. وينطوي هذا الاستنتاج على القول إن العلم الذي يخول العقل الأول الوعي بذاته، والحلول في مقام الذكورة، ينبع من رؤيته للأنوثة على صورتين، أنوثة أصلية تتمثل بالعماء (الذي صدر عنه العقل الأول) وأنوثة فرعية تعكسها النفس الكلية (التي انبعثت من العقل). وبمشاهدة الأنوثة يعي العقل الأول تميزه ويكتسي صفة الذكورة حينما يتعقل أو الأحرى يعقل ويكبل الأنوثة السارية في ذاته.

لكن مشاهدة الأنوثة لا تكفي كي يكتسب العقل الأول اختلافاً يؤهله

(٥٣٩) كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص.٤٨٤.

(٥٤٠) الفتوحات. ج.١، ص.٦٧٩.

لفاعلية الذكورة، إذ يقتضي ذلك تجلياً من نوع آخر، ويقدمه العلم بأحدية الكثرة أو الأحدية الإلهية، ويقصد بها العلم بتأثير الأسماء الإلهية الكثيرة في الممكنات. ومن خلال العلم بتأثير الأسماء يكتسب العقل الأول القدرة على الفعل والإلقاء بمشاهدته للذكورة في فاعليتها. مما يعني أن قيام الذكورة يتطلب، على المستوى الميتافيزيقي، حصول العقل الأول على معرفتين أو تجليين: تجلي الأنوثة التي يمكّن العقل من العلم بتميزه، ثم تجلي الذكورة، عبر فاعلية الأسماء، الذي يكشف للعقل عن وجه الفاعلية، ويلقنه تأثيراً غير ذاتي فيه.

هذه المعرفة المركبة لا تقتصر على العقل الأول بل تشمل العقل البشري باعتباره امتداداً للأول[٥٤١]. وبقطع محطات هذه المعرفة يبلغ العقل الإنساني فاعلية الذكورة. ويتميز صاحب هذا المقام باستخدام ملكة العقل، ويتصف بالرجولة سواء أكان رجلاً أو امرأة. ويستحق إنسان ما صفة الرجولة حين يتخلق باسم من أسماء الجلال ذات الفاعلية والتأثير. مما يعني أن حصول الذكورة حدث عرضي ينقل الكائن، أو الإنسان، من مقام الأنوثة والانفعال إلى مقام الذكورة والفاعلية. ويمر هذا الانتقال بالجمع بين معرفتين: مشاهدة الأنوثة (الأحدية الذاتية) والوعي بالذكورة (أحدية الكثرة)، لذا يحتل الرجل مقام الجمع[٥٤٢].

---

(٥٤١) الفتوحات. ج.٢، ص.٦٧.

(٥٤٢) استخدم الزوج الاصطلاحي الجمع / الفرق، في الفكر الصوفي السابق عن ابن عربي، في سياق ربط الفرق بأحوال البشرية، في اتصافها بالعبودية، والجمع بالحق في ألطافه وإحسانه بعبده، ولا يمنع ذلك من جمع الإنسان لكليهما، الرسالة القشيرية، ص.٦٥. بالإضافة إلى تعبير مصطلح الجمع على حضرة معقولة فإنه يعني، عند ابن عربي، الحق مقابل الخلق والجمع كعين للتفرقة أي حق في عين خلق، الفتوحات. ج.٢، ص.٥١٦، والجمع ككثرة مقابل التوحيد، الفتوحات. ج.٤، ص.٣٠٦- ٣٠٧، والجمع كمقام للفاعلية والفعل بالهمة، الفصوص. ج.١، ص.١٥٨، وهو مقام التأثير والذكورة مقابل مقام الفرق كرتبة للأنوثة.

ينبه ابن عربي إلى العلاقة الرمزية بين مقام الجمع والرجل في سياق حديثه عن الكتاب المنزل متعرضاً للمعنى الباطني للآية: ﴿آلم، ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ (سورة البقرة، الآية ٢١): «(...) قال ذلك ولم يقل تلك آيات الكتاب، (...)، فالتذكير في الأصل وهو آدم، قوله ذلك، والتأنيث في الفروع وهو حواء قوله تلك (...)، فآدم لجميع الصفات وحواء لتفريق الذوات، إذ هي محل الفعل والبذر، وكذلك الآيات محل الأحكام والقضايا (...)»[٥٤٣]. في إطار تصور تنفتح فيه المجالات المختلفة بعضها على بعض، ينتقل محي الدين من قواعد اللغة والخطاب المقدس إلى المجال الإنساني في رمزيته ليربط بين آدم / الرجل ومقام الجمع وبين حواء / المرأة ومقام الفرق. ويمكن فهم جمعية الرجل على ضوء التحليل السابق الذي يبيّن أن حلول الرجل في مقام الجمع يقترن بجمعه بين معرفتين تنقلانه إلى مقام الرجولة. وهناك تفسير آخر لجمعية الرجل يرى أن السائل المنوي يجمع صفات المولود بشكل مجمل[٥٤٤].

لكن جمعية الذكورة، عند ابن عربي، ليست تركيباً عينياً لأنها لا توجد في ذاتها بل تتسم بالمعقولية والتجريد، وذلك ما يشير إليه الشيخ الحاتمي حينما يتكلم عن حضرة الجمع ولا يدرج معها إلا ما يفقد الوجود العيني: «(...) و[لو] لم يكن الأمر جمعاً ما ظهر حكم كثرة الأسماء والصفات

(٥٤٣) الفتوحات. ج. ١، ص.٦٥.

(٥٤٤) «العلة المنوية للأب تظهر بشكل جديد وبشكل كلي في الكائن المولود»:
Plotin, Ennéades, Trad, Emile Brehier, 3ème édition, Ed. Société d'édition les belles lettres, Paris, 1960, Vol, IV, p.112.

والنسب والإضافات والعدد، وإن كانت الأحدية تصحب كل جمع (...)»[٥٤٥]. تنتمي الأسماء والصفات والنسب والإضافات إلى الوجود المعقول، وتتحدد كأعراض تتصف بغياب الوجود العيني نظراً إلى طابعها التجريدي لأنها مجرد معان تلحق الأعيان أو الحقائق. خاصية التجريد التي تطبع الذكورة تجد جذورها ضمن منظومة فكرية تعتبرها حركة (قوة أو طاقة) تتعلق بالممكنات. وتؤكد العلاقات البشرية هذا الطرح حيث تقترن الرجولة بتأثير الاسم، ولا تقوم الأبوة إلا بفضل اسم يمنحها الاعتراف، ويجمع الاسم، كنسبة مجردة ومعقولة، بين الأب وبناته وأبنائه بخلاف علاقة الولادة الجسدية والعينية التي تربط الأم بأطفالها.

وبفعل الطابع التجريدي والمعقول للذكورة فإنها تدرج ضمن الوجود بالقوة. وتظهر هذه الفكرة عندما يتعرض ابن عربي لحضور العقل الأول في قلب العماء، ويذكر رؤية هذا العقل للإنسان الكامل الذي يجمع بين القوة والفعل، فيدرك العقل الأول نقصه[٥٤٦] لأنه لا يبلغ التحقق العيني، ويظل في ذاته على بساطته. طابع التجريد الذي يسم الذكورة يضعها في موقع الأحكام والرتب. ويعرّف الشيخ الطائي الرتبة بأنها «ليست وجود عين، إنما هي أمر معقول ونسبة معلومة، محكوم بها، ولها الأحكام، وهذا من أعجب الأمور: تأثير المعدوم»[٥٤٧]. من أبرز القضايا التي

---

(٥٤٥) الفتوحات. ج.٤، ص.٣٠٦.

(٥٤٦) النص مذكور سابقاً، ينظر: الفتوحات. ج.٣، ص.٤٣٠.

(٥٤٧) الفتوحات. ج.٣، ص.٤٠٨.

يكشف عنها شيخ المتصوفة وأعمقها هي مقولة «تأثير المعدوم»، ويعني بها نوع الموجودات التي تتمتع بالفاعلية برغم افتقادها الوجود العيني، وتتلخص في الذكورة، إذ تتصف هذه الأخيرة بكونها معدومة العين لأنها مجرد معنى [يقترن باسم] يلحق ممكناً ويمنحه رتبة وجودية. والمعنى في ذاته أثر، وحركة مجردة، يسري في الممكنات ويظهر ما في باطنها من تميز وتعدد. حركة الفاعلية تضع الموجودات بين نسبتين: نسبة الحركة وهي نسبة الذكورة التي تخرج الممكن عن أصله، ونسبة الأنوثة التي تبقيه على انفعاله. وتتحقق الأنوثة، على المستوى البشري، في المرأة التي تتميز من الرجل بنقص الذكورة فيها.

يفسر ابن عربي، بكثير من الرمزية، النقص الذي ألصق بالمرأة[548] ويرى أن «(...) العقل الذي نقص منها هو عقل هذه الأحدية الذاتية فوجبت الجمعة على الرجل وهو الجمع بين العلم بتلك الأحدية وبين العلم بكونه [تعالى] إلهاً ونقص عقل المرأة عن علم تلك الأحدية فلم يجب عليها أن تجمع بينها وبين العلم بالله من كونه إلهاً»[549]. فك ألغاز هذا القول الأكبري يقتضي استحضار ما ورد سالفاً بخصوص احتياج الذكورة للجمع بين العلم بالأحدية الذاتية وبأحدية الكثرة أو بالألوهة، كما يتطلب عدم إغفال المعنى اللغوي والمباشر للعقل. فأصل الكلمة يتعلق «بعقل قوائم الدابة» وربطها أوحبسها[550]، مما يكشف أن العقل

(٥٤٨) يروج لحديث يقول:« النساء ناقصات عقل ودين» ولا يوجد نص قرآني يؤكده

(٥٤٩) الفتوحات. ج.١، ص.٤٥٨.

(٥٥٠) لسان العرب.

يحمل دلالة القيد والعقال والرباط، ويسمح هذا التحديد، في علاقته بالنقص المنسوب إلى المرأة، بإبراز أن ما ينقص فيها هو الذكورة، لأن المرأة لا تحبس، أي لا تعقل الأنوثة فيها. ولكي تحقق المرأة الوعي بذاتها لا تحتاج لتعقل [أو كبح] الأحدية الذاتية أو الأنوثة فيها، لأن الأنوثة ليست آخر بالنسبة إلى المرأة بما أنها تتجلى فيها. ومن ثم لا تلزم المرأة بقطع طريق معرفة تجمع بين العلم بالأحدية الذاتية والعلم بتأثير الأسماء كما هو شأن الرجل. فتنقص الذكورة في المرأة ومعها ينقص كبحها (عقلها) للأنوثة. هذا النقص، في نظر الشيخ الحاتمي، لا يقدح في كمال المرأة لأن «آدم عليه السلام أكمل صورة ظهرت في العالم، ومع هذا نقصه [أنه] لم يلد»[551] (...)». نقص الذكورة في المرأة يقابله نقص قدرة الإنجاب عند الرجل، ولا يخل نقص كليهما بكمال إنسانيتهما لأن كمال الوجود يقوم على اختلاف يتمثل بعدم حيازة طرف ما يملكه الطرف الآخر. فيقترن العقل بالرجولة في حين يغلب الخيال مع غلبة الأنوثة.

لا يستخدم العقل عند ابن عربي على أنه أساس لبلوغ الحقيقة، كما تقر بذلك الفلسفة، إذ إن للعقل حدوداً يعجز عن تجاوزها، فيقوم على تقييد المعرفة (باعتباره عقالاً) وتجريدها بفعل التأمل. وبذلك يلغي العقل الجانب الحسي والمتغير في الوجود، مما يمنعه من الوصول إلى الحقيقة المركبة في ذاتها. أما الخيال فيعتبره الحاتمي معرفة ذوقية وكشفية تستند إلى المشاهدة والمحبة «(...) لأن الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة،

---

(٥٥١) الفتوحات. ج.٣، ص.١٨٢.

كما أنه ليس بينه وبين المحسوس واسطة ولا درجة، فهو واسطة العقد، إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلقي الطرفين بذاته (...)»[٥٥٢]. يقدم الخيال معرفة برزخية تجمع بين المجرد والحسي، وبين التنزيه والتشبيه، بين الذات والآخر، بين الذكورة والأنوثة. فيتسم الخيال بالتركيب والاتساع والتجدد لكونه يتعلق بالحب، ويستقر في القلب الذي يقبل تقلب صور الوجود المتقابلة.

وبقدرة الخيال على الجمع بين المتناقضات، وعلى إبداع معرفة تتسم بالتحول ولا تنفصل فيها الذات عن الآخر، فإنه يعبّر عن الأداة المعرفية الملائمة لوجود واحد تتعدد وجوهه. ويتمكن الخيال من بلوغ حقيقة الوجود لأن أصل الموجودات يرجع إلى الخيال الكلي، المعبر عنه بالعماء، الذي «هو جوهر العالم كله، فالعالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو (...)[٥٥٤]». يُنظر إلى الخيال، في الفكر الأكبري، على أنه أداة للمعرفة وأصل للكائنات. وتمثل الكائنات في حقيقتها معلومات لله التي لا توجد إلا في خيال العالِم، وتحفظ بتجدد تجليات الحق وتنوعها، لذا تختلف «(...) صوره (...) في كل تجل، لا تتكرر صوره، فإنه سبحانه لا يتجلى في صورة مرتين ولا في صورة واحدة لشخصين، ولما كان الأمر كذلك لم ينضبط للعقل ولا للعين ما هو

(٥٥٢) الفتوحات. ج.٢. ص.٣٩٠.
(٥٥٣) الفتوحات. ج.٤. ص.٧.
(٥٥٤) الفتوحات. ج.٢، ص.٣١٣.

الأمر عليه(...)»[٥٥٥]. قيام الوجود على القطبية، وعلى التجلي والقبول وعلى الوحدة والتعدد...، يجعل العقل عاجزاً عن الإحاطة بمعاني الوجود. ويكمن عجز العقل في اقتصاره على التجريد، وفي بنائه لمعرفة ذات توجه واحدي وثابت. أما الخيال فإنه يتسع لتلقي الصور وقبولها على اختلافها، ويؤثر فيها بدوره، وبذلك يتمتع بالتركيب، ويغلب عليه الانفعال. ليحيل اختلاف الخيال عن العقل على اختلاف المنفعل عن الفاعل، وينطوي الفرق بين الأنوثة والذكورة على فرق في المعرفة والكشف.

لكن تقابل الخيال والعقل لا يعني أنهما متضادان ولا يجتمعان بل يقصد منه محدودية المعرفة العقلية واتساع الخيال ليشمل، كمعرفة تركيبية كلاً من التجريد والتشبيه، ويجمع بين القدرة على التعالي عبر المعاني والنزول نحو الحس. ويسمح هذا التركيب الذي يطبع المعرفة الخيالية بمواكبة سفر الممكنات وهي بين نزول وصعود يجددان فيها نسبتي الأنوثة والذكورة. فتتنوع المنازل والمراتب، ويكتسب وجه من وجهي القطبية «درجة» تقترن بمقام الرجولة بما أنها ترجع إلى نوع التجلي الذي يحققه أصحاب العقل بما فيهم النساء والرجال.

(٥٥٥) الفتوحات. ج.٤. ص.١٩.

٢ـ الدرجة الفاصلة بين المرأة والرجل

فما ترى صوراً في العين قائمةً   إلا بوجهين من نفيٍ وإثباتِ
إن الأمورَ لتجري نحو غايتها   وعزة الحقِّ ما أدري بغاياتِ[٥٥٦]

يحمل لفظ «الدرجة» معنى حضور حركة تنقل موجوداً ما إلى رتبة علوية[٥٥٧]. ولا تقتصر الدرجة على حركة وجودية، فقد يتعلق برتبة معرفية كما هو شأنها عند ابن عربي حينما يربطها بتعقل الرجولة ذاتها، ويقول: «(...) عقَل [الرجل] عن الله قبل عقل المرأة لأنه تقدمها في الوجود والأمر الإلهي لا يتكرر، فالمشهد الذي حصل للمتقدم لا سبيل أن يحصل لمتأخر لما قلنا أنه تعالى لا يتجلى في صورة مرتين ولا لشخصين في صورة واحدة للتوسع الإلهي، وهذه هي الدرجة التي يزيد بها الرجل على المرأة (...)»[٥٥٨].

يحدث للعقل الرجولي وعي ذاتي لمشاهدته المرأة في موقع الآخر، فيكتسب، بفضل هذا الوعي، درجة معرفية يرى فيها «أناه» في رتبة الفاعلية والتقدم[٥٥٩]. فتميز هذه المعرفة بين الرجل والمرأة، وتتدخل

(٥٥٦) ديوان ابن عربي، ص.٩٩.
(٥٥٧) يحمل الأصل اللغوي للدرجة، وهو «درج»، معاني تشمل الرفعة والعلو وتراتبية في المنازل والمشي والحركة والطريق وكذا الموت، لسان العرب.
(٥٥٨) الفتوحات. ج.١، ص. ٦٧٩.
(٥٥٩) التقدم من الأصل اللغوي نفسه لقَدَم والقَدَم كالرِجْل عضو المشي والقيام والحركة.

بينهما درجة تحيل على الاختلاف في نوع الكشف الذي يحققه كل منهما. مما يكسر التماثل بينهما ويفضي إلى كون «(...) المرأة لا تماثل الرجل أبداً فإن الله يقول: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢٨) فليست له بكفؤ[٥٦٠]، فإن المنفعل ما هو كفؤ لفاعله(...)»[٥٦١]. ببروز درجة الاختلاف كحد فاصل بين المرأة والرجل تتعطل المثلية، أي الكفاءة، بينهما وتتباين رتبتا الأنا والآخر.

وبما أن الدرجة تقترن بالحركة فإنها لا تتعلق بالأعيان والحقائق بل تلحق المراتب وتفرق بين النسب والعلاقات من دون أن تنتج تفاضلاً بين البشر. ويندرج إلغاء التفاضل بين الموجودات، عند ابن عربي، في تصور يرى في المظاهر الكونية تجلياً لله من خلال أسمائه الكثيرة والمتمايزة المعاني، ومن ثم «لا تصح مفاضلة بين الأسماء الإلهية (...)، فمعقول «فضلنا بعض النبيين على بعض[٥٦٢]» أي أعطينا هذا ما لم نعط هذا، وأعطينا هذا أيضاً ما لم نعط من فضله(...)»[٥٦٣]. لا يؤدي الاختلاف إلى تفاضل بين الموجودات بقدر ما يحدث تعدداً ضرورياً لحفظ الوجود، لأن ما ينقص لدى موجود ما، ويحوزه الآخر، هو بالضبط الجهة التي تفتح الباطن على الظاهر وتكون صلة وصل بين الذات والغير. ويحدث اختلاف الذكورة

---

(٥٦٠) يعرف ابن عربي بأن «الكفاءة [هي] المثل» أو المثلية، الفتوحات. ج.٣، ص.١٨٢.

(٥٦١) الفتوحات. ج.٣، ص.١٨٢.

(٥٦٢) يتكلم ابن عربي عن فضل النبيين بعضهم على بعض حيث يقول الله في كتابه: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض...» (٢-٢٥٣)، الفتوحات. ج.١، ص.٦٠.

(٥٦٣) الفتوحات. ج.٢، ص.٦١.

عن الأنوثة، الذي يتحدد حسب المعنى والرتبة، عند الإنسان الوعي بالذات، في نقصها، وفي توجهها وشوقها للاكتمال عبر معانقة الآخر، وجمع المتناقضات، على أساس التناغم، مما يسمح، حينذاك، بالانتماء إلى الوجود الحق. فتلغي هذه الرؤية التضاد والتنافر بين الموجودات عامة، وبين المرأة والرجل خاصة، لتؤسس لاختلاف بين متناسبين. وكما يرى الشيخ الطائي فإن «(...) عدم المنافرة بين المتناسبين(...) هو أن أوجد الواحد على خلاف ما أوجد الآخر لا على ضده، فكل ضد خلاف وما كل خلاف ضد»[٥٦٤]. الاختلاف على أساس التناسب يفتق الرغبة والانجذاب بين الكائنات، ويتجسد التناغم في الحب بين المرأة والرجل.

وقد دفعت هذه النظرة، المبنية على التناغم بين الكائنات، إلى بلورة اجتهاد يعيد سبك الأفكار الشائعة وخاصة ما تعلق منها بصلة الدرجة التي للرجل بسبقه الوجودي. يقول الشيخ محي الدين بهذا الخصوص: «(...) فمن جعل الدرجة كون حواء وجدت من آدم فلم يكن لها ظهور إلا به، فله عليها درجة السببية، فلا تلحقه فيها أبداً، وهذه قضية في عين ونقابلها بمريم في وجود عيسي، فإذا الدرجة ما هي سبب ظهورها [حواء] عنه [آدم] وإنما المرأة محل الانفعال والرجل ليس كذلك، ومحل الانفعال لا يكون له رتبة أن يفعل (...)»[٥٦٥]. لا تجد الدرجة، الفاصلة بين المرأة والرجل، تفسيرها في كون الرجل يسبق في وجوده المرأة، وهي القضية

---

(٥٦٤) كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص.٤٢.

(٥٦٥) الفتوحات. ج.٢. ص.٤٧١.

المعبر عنها بصدور حواء عن آدم، لأن هذه القضية تقبل الدحض متى قورنت بصدور عيسى عن مريم، لتتكسر، من المنظور الأكبري، الحجة القائلة إن الرجل سبب في ظهور المرأة وسابق في وجوده لها. مما يؤكد أن الدرجة المقصودة تتعلق باختلاف انفعال المرأة عن فاعلية الرجل.

ولأن هذه الدرجة تترجم مبدأ الاختلاف بين نسبتي الفاعلية والانفعال فإنها لا تقتصر على الزوج الإنساني بل تحضر بحضور الاختلاف، وتفصل بين العالم والبشر وبين الله والإنسان، فتتدخل لتتباين رتب الموجودات. وبحكم انتماء الإنسان إلى عالم الممكنات، المتميزة بالانفعال، فإنه يفقد درجته أمام فاعلية الله من حيث ربوبيته، وتسقط درجة الرجولة ليتماثل والمرأة أمام فاعلية الرب. «[فـ] كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله [تعالى]: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢٨) نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته. فبتلك الدرجة التي تميز بها عنه، بها كان غنياً عن العالمين وفاعلاً أول، فإن الصورة فاعل ثانٍ، فما له الأولية التي للحق. فتميزت الأعيان بالمراتب (...)»[٥٦٦]، تقترن الدرجة بالفاعلية، وترجع، هذه الأخيرة، في صورتها الخالصة إلى الله، أما درجة الفاعلية التي يحوزها الرجل، في علاقته بالمرأة كأنثى، فلا تظهر إلا كإشارة لحضور الاختلاف بينهما.

(٥٦٦) الفصوص. ج.١، ص.٢١٩.

يشمل هذا الاختلاف، ومعه درجة الفاعلية، الموجودات كافة، ويمتد حداً فاصلاً بين المراتب والعوالم، يفرق خاصة بين فاعلية الرب وانفعال العالم. فـ «(...) العالم منفعل عن الله، فما هو كفؤ لله وحواء منفعلة عن آدم فله عليها درجة الفاعلية، فليست له بكفؤ من هذا الوجه»(٥٦٧). تشكل الدرجة، كتعبير عن الاختلاف، ركناً لقيام الموجودات بفضل حركة تجعل الدرجات تتأرجح من موقع إلى آخر. وعندما يُعترف للرجل بدرجة الفاعلية، بالنسبة إلى المرأة، فإن صدوره عن عناصر الطبيعة ينزع عنه هذه الدرجة لتضاف إلى العالم. ويصير «العالم أفضل من الإنسان لأنه يزيد عليه درجة السببية لأنه عنه تولد، قال تعالى: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢٨)، لأن حواء صدرت من آدم فلم تزل الدرجة تصحبه عليها في الذكورة على الأنوثة، وإن كانت الأم سبباً في وجود الابن، فابنها يزيد عليها درجة الذكورة لأنه أشبه أباه من جميع الوجوه، فوجب على الإنسان تعظيم أبويه، فأمه العالم بأسره وأبوه معروف غير منكور (...)(٥٦٨). تفضيل العالم على الإنسان لا يمس وجه إنسانية الكائن البشري بل يخص رتب الوجود حيث تطفو نسبتا الفاعلية والانفعال. فمن هذه الزاوية، يحظى العالم بدرجة الفاعلية لرتبته كمؤثر، ويحتل الإنسان رتبة الانفعال، ويفقد الرجل درجته أمام الطبيعة. لكن، من زاوية أخرى، يقبل العالم الطبيعي آثار الأسماء الإلهية التي تتقدمه،

---

(٥٦٧) الفتوحات. ج.٣، ص.١٨٢.

(٥٦٨) الفتوحات. ج.٣، ص.١١، الأبوة في هذا السياق ترجع إلى الأسماء الإلهية المؤثرة في العالم.

ويتصف بانفعال يشترك فيه مع المرأة والأنوثة[٥٦٩]. وحين تعرض للرجل درجة الذكورة فإنه يحل في موقع البرزخ بين أنوثة الطبيعة التي صدر عنها وأنوثة المرأة التي تعكس صورته. فيقوم الرجل بين أنوثتين كما هو شأن كل الرجال بين أمهاتهم ونسائهم.

يشار إلى انفعال الرجل، وصدوره عن الطبيعة الأنثوية، برمزية خلق آدم من تراب كما يبرز ابن عربي «(...) فإن الرجل الذي هو آدم نسبته إلى ما خلق منه هو التراب نسبة حواء إليه، ولم تمنع هذه النسبة الترابية لآدم عن الكمال الذي شهد له به»[٥٧٠]. يمثل التراب أكثر عناصر الطبيعة انفعالاً لحركته نحو السّفل. ونظراً لأن التراب جزء مكون للإنسان فإن الانفعال يندمج في الكيان البشري. وبما أن الانفعال لا يشوبه نقص، كما يؤكد ابن عربي عندما يصرح بأن الأصل الترابي والجامد لآدم (الرجل) لم يمنع تحقيقه للكمال[٥٧١]، فإن الدرجة الفاصلة بين المرأة والرجل لا تنطوي على تفاضل؛ وإذا أريد لها التعبير عن تفاضل ما فإنه سيرجع بالضرورة إلى المرأة، أولاً لأن النظر إليها كآخر كائن ظهر[٥٧٢] يمنحها صفة التركيب والتسامي عن السابق، وثانياً لأن المرأة/ حواء، وكما يقول ابن عربي: «خلقت كاملة على صورتها من حي نائم»[٥٧٣]، والظهور بصورة

(٥٦٩) الفتوحات. ج.٣. ص.٩٠.
(٥٧٠) الفتوحات. ج.١. ص.٧٠٨.
(٥٧١) ن.م.
(٥٧٢) الإنسان آخر الموجودات وهو أرقاها وأسماها، وحواء، حسب هذا المنظور. آخر وجه تجلى في الإنسان.
(٥٧٣) كتاب الألف، ص.٨.

كاملة، تنبض بالحياة، أرقى من خلق الذكر البشري من تراب جامد. أما إذا صرح الكلام الإلهي بالدرجة وقال «للرجال عليهن درجة» فإن اللغة، التي سخرها الله لتبليغ كلامه، تزيد درجة لاسم المرأة مقابل المرء للذكر، وتضيف للتأنيث درجات بزيادة حروف[٥٧٤] من دون تصريح. وقد يجد ذلك تفسيره عبر مسألة لغوية أخرى، وهي أن الأصل اللغوي لاسم المرأة يشتق من المرء، ويعني المرء الإطعام والغذاء، والغذاء زيادة وفضل يمدان الكائن بحياة تظل باطنية مثل الأنوثة السارية في الكائنات. ونظراً إلى غيب الأنوثة هذا لم يصرح الكلام الإلهي بالزيادة في درجة المرأة وجعلها من عالم الغيب يدركها العارف بالله، وأظهر درجة الذكورة لما تحمله من قيومية.

---

(٥٧٤) الفتوحات. ج.٣، ص٨٩.

٣ ـ قيومية الذكورة

لـلـمسـتـقـيـمِ ولايـةٌ مخصـوصـةٌ شملت جميعَ الكونِ في تخصيصها
لـلـمسـتـقـيـم تـنـزّلتْ أرواحُـهُ بـالـطـيّـبِ المكنـون في تـنـصيصـهـا
الاسـتـقـامـة نـزّلتْ أربـابـهـا منـهـا منازل لم تـنل بخصـوصـهـا
هـي نـعـتُـهُ سـبـحـانـه في قصـةٍ قد قالها فانظره في منصوصها[٥٧٥]

يتطرق ابن عربي إلى القيومية في معرض حديثه عن مقام السهر ويصرح: «هذا المقام يسمى مقام القيومية[٥٧٦]، واختلف أصحابنا هل يتخلق به أم لا، ولقيت أبا عبد الله بن جنيد من شيوخ الطائفة من أهل قبرفيق من أعمال رندة، وكان معتزلي المذهب، فرأيته يمنع من التخلق بالقيومية، فرددته عن ذلك من مذهبه، فـ (...) رجع إلى قولنا وأبنت له معنى قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤)، فقد أثبت لهم درجة في القيومية. (...) فيتخيل من لا معرفة له بالحقائق أنها [القيومية] من خصائص الحق، ولا فرق عندنا بينها وبين سائر الأسماء الإلهية كلها في التخلق بها على ما تعطيه حقيقة الخلق كما هي لله بحسب ما تعطيه ذاته (...) وآياتهم من كتاب الله تعالى سيدة آي القرآن: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ (سورة البقرة،

---

(٥٧٥) الفتوحات. ج.٢، ص. ٦١٦.

(٥٧٦) استناداً إلى الآية: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٥).

الآية ٢٥٥)»[٥٧٧]. يثير الشيخ الأكبر مسألة تباين الآراء حول القيومية وحول ما إذا كانت صفة للحق أم للخلق أم لكليهما. ويؤكد هذا الاختلاف أن الآية: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤) تندرج ضمن الآيات المتشابهات القابلة للتأويل والاجتهاد.

وقد دفع الاجتهاد صاحب الفتوحات لمعالجة صفة «القيومية» عبر تشعبها اللغوي والدلالي في صلة مع الميتافيزيقي والروحي والبشري. من الناحية اللغوية، تشتق القيومية من أصل «قوم»، ومنه القيام المناقض للجلوس، ومن معانيه العزم والمحافظة والإصلاح والوقوف والثبات[٥٧٨]. ويركز ابن عربي، في بعض السياقات على الربط بين القيومية والقيام كحركة عمودية باعتبار «(...) القيام هو الحركة المستقيمة (...)»[٥٧٩]. غير أن القيومية لا تحيل على معنى واحد للقيام بل تتنوع دلالاتها حين يتكلم الطائي عن الإقامة مع الحق[٥٨٠] ووقوف يوم عرفة[٥٨١] والقيام بالليل[٥٨٢] والقيام للصلاة[٥٨٣] وقيام الألف[٥٨٤] وقيومية الرجال(سورة النساء، الآية ٣٤) وقيومية الحق(سورة البقرة، الآية ٢٥٥).

(٥٧٧) الفتوحات. ج.٢، ص.١٨٢.
(٥٧٨) لسان العرب.
(٥٧٩) الفتوحات. ج.١، ص.٤١٤.
(٥٨٠) الفتوحات. ج.١، ص.٦٦٣.
(٥٨١) الفتوحات. ج.١، ص.٧٥٤.
(٥٨٢) الفتوحات. ج.١، ص٦٠٥.
(٥٨٣) الفتوحات. ج.١، ص. ٤٢٦- ٤٨١.
(٥٨٤) الفتوحات. ج.١، ص.٤١٤.

وليتحقق القيام يحتاج الموجود إلى قوة، لأن القيام وكما يقول ابن عربي «(...) نتيجة قوة في المحل وسبب قوى المحل الغذاء، وكان بالليل[585] لمناسبة الغيب، فإن القوة في الغذاء غيب غير محسوس [كـ] إنتاج القوة عن الغذاء»[586]. يظهر القيام بفضل غذاء يتوفر بالكسب وتحصيل الرزق[587]. ومتى مُد الجسد بالقوة حدث القيام[588] لأن القوة تزود بالحركة وتحفظ «قوام النشأة»[589]، فيتصف الجسم بقيومية تتولد بفعل قوة تأتي من خارج الجسد. مما يسقط عن القيومية صفة خاصية، أو حقيقة ذاتية، تتعلق بالإنسان أو الحيوان، وذلك لأن «القيومية له [تعالى] ذاتية وقيومية العبد إنما هي بإمداد ما يتغذى به، ولهذا قال ﷺ: «حسب ابن آدم لقيمات يُقمن صلبه»[590] فجعل القيومية للغذاء وإن كان هو [تعالى] القائم بها»[591]. يحمل الغذاء القوة من الطبيعة إلى جسد يغذي بدوره النفس الجزئية «المدبرة لجسم [الإنسان] وقواه (...) و التي هي (...) ولد جسمه الطبيعي، فهو أمها والروح الإلهي أبوها (...) [و]

(٥٨٥) يقصد مقام السهر حيث يقوم المصلي بين يدي الحق.

(٥٨٦) الفتوحات. ج.١، ص.٦٠٥.

(٥٨٧) الغذاء هو ما تقوم به نشأة الموجود عندما يتحول إلى قوة وحياة ساريتين فيه، فيصير رزقاً وجزءاً من الموجود، وليس ما يدخر. الفتوحات. ج.٤، ص.١١٤، والرزق محسوس ومعنوي، وكل إنسان يرزق حسب مقامه، إذ يرزق الإنسان الحيوان كالكائنات الطبيعية، أما رزق الكامل فهو ما يتغذى به من علوم الفكر والكشف. الفتوحات. ج.٣، ص.٣٥٧.

(٥٨٨) الفتوحات. ج.١، ص.٥٠٧.

(٥٨٩) الفتوحات. ج.١، ص.٤٣٣.

(٥٩٠) يرد الحديث في مصادر الرواة في صيغة: «بحسب ابن آدم أكلات يقمن صُلبه»، رواه الترمذي، الزهد٤٧.

(٥٩١) الفتوحات. ج.١، ص.٦٦٠.

الجسم المسوى نفخ فيه من الروح نفساً، فالجسم أم والمنفوخ منه أب (...)»[٥٩٢].

يشاع عن التصوف ذمه للجسد وللطبيعة بدعوى أن الاهتمام بهما يبعد الإنسان عن المنابع الروحية، لكن ابن عربي، كترجمان لهذا الفكر، يرى أن الجسد محل الإلقاء الإلهي وموضع مشاهدة[٥٩٣] الحق لما يتمتع به من قبول وانفعال ذاتيين. ويحظى الجسد بصفة القبول لأنه امتداد للطبيعة، يستقي قوته من غذائها فيكتسب «الحياة الطبيعية»[٥٩٤]. كما أنه يتلقى نفخ الروح الإلهي ويحتل بذلك موقع البرزخ بين الحسي والكلي، ويجمع بين الشهادة والغيب. ونظراً إلى طبيعة الجسد الانفعالية ولكونه محل التلقي فإن الأنوثة تغلب عليه، لذا يعتبره شيخ المتصوفة أماً للنفس البشرية مقابل أبوة الروح[٥٩٥]. فيقوم الجسد وتتقوى الحياة فيه بعطاءين: عطاء أنثوي تمنحه الطبيعة من طريق الأغذية، وعطاء ذكوري يأتي من جهة تأثير الروح.

يصدر الروح الجزئي «الذي هو العقل»[٥٩٦] عن الروح الكلي (العقل الأول أو القلم الأعلى والكاتب)[٥٩٧] ويتعلق بعالم الأمر. وبتخلل

(٥٩٢) الفتوحات. ج.١. ص.٥٧٥.

(٥٩٣) ضمن الفكر الأكبري لا يتجلى و«لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً»، الفصوص. ج.١. ص.٢١٧.

(٥٩٤) الفتوحات. ج.١. ص.٦١٠.

(٥٩٥) الفتوحات، ج.١. ص.٥٧٥.

(٥٩٦) الفتوحات. ج.١. ص، ٥٦٥.

(٥٩٧) الفتوحات. ج.١. ص.٢٩٤.

الأرواح للممكنات والصور والقوابل[598] تقوم الأجسام من الناحية العلوية (الذكورية)، وتسري الحركة، النابعة من الروح الكلي باعتباره أول الآباء، في الروح الجزئي ثم في الجسد لتحدث قيامه الروحي.

تنظر هذه المعالجة إلى قيومية الجسد من ناحيتين: ناحية حسية وأخرى روحية، إذ إن «(...) القيومية(...) في الإنسان من حيث جسميته بحكم العرض، وروحه المدبر هو الذي كان يقيمه ويقعده، فإذا شغل الروح الإنساني المدبر عن تدبيره بما يتلقاه من الوارد الإلهي من العلوم الإلهية لم يبق للجسم ما يحفظ عليه قيامه ولا قعوده، فرجع إلى أصله وهو لصوقه بالأرض المعبّر عنه بالاضطجاع»[599]. تتسم قيومية الجسد الحسية، والطبيعية، بالعرضية (مجرد عرض) لكونها مشروطة بقوة غذاء يؤدي تبخرها إلى رجوع الجسد إلى أصله وسكونه[600]. وتتسع العرضية لتشمل قيومية الجسد الروحية لقابليتها بدورها للتلاشي متى رجع الروح إلى أصله، واهتم بما يبعده عن البدن كالذكر أو الصلاة أو النوم أو الموت. فتتصف القيومية الإنسانية، بشقيها الحسي والروحي، بالعرضية. غير أن العرضي هنا يعني ما يختلف عن الحال الأصلي للممكنات قبل ظهورها، ويُقصد به الحركة التي تصير سبباً لقيام الموجودات والإنسان. فيمتزج، في هذا السياق، معنى القيومية بالحركة الأصلية التي حدث بفضلها تجلي الكون.

---

(٥٩٨) الفتوحات. ج.٤، ص.٦٢.

(٥٩٩) الفتوحات. ج.١، ص.٢١١.

(٦٠٠) الفتوحات. ج.١، ص.٥٦٣.

تشكل القيومية حركة شرطية لظهور الكائنات بما أنه «عن القيومية يقوم كل شيء»[٦٠١]، فتتحكم الحركة المستقيمة في ظاهر الوجود، وذلك ما يدفع الشيخ محي الدين للقول إن «(...) ما في الكون إلا استقامة، فإن موجده وهو الله تعالى على صراط مستقيم من كونه رباً(...)»[٦٠٢]. تعود الاستقامة والقيومية إلى ربوبية الحق لأنهما تصدران عن تأثير الأسماء الإلهية في الأشياء. وبتأثير الأسماء تحدث حركة تنقل الشيء الساكن من حال الثبوت إلى حال القيام والظهور. ويستمد الشيء قوة القيام من اسم ينعته ويسميه، فيخرجه إلى عالم المعرفة والوجود. ونظراً لتعلق الحركة بعالم الأمر فإنها تخص أسماء الجلال الحاملة لمعاني الملك والتكبر والعلو والشدة والعظمة... والتي تجلى بها الكون.

هذا المنظور يقدم القيومية على أنها صفة ذاتية للربوبية[٦٠٣]، وحين يتخلق بها كائن غير الرب فإنه ينسلخ من أصله لجهله بذاته، ويبتعد عن الحضرة الإلهية كما فعل إبليس برفضه التنازل عن صفة القيام، وامتناعه عن السجود، ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين﴾ (سورة الحجر، الآيتان ٣٠ / ٣١). عصيان إبليس لربه ينبع

(٦٠١) الفتوحات. ج.٢، ص.١٢٢.

(٦٠٢) الفتوحات. ج.٢، ص.٢١٨.

(٦٠٣) يتكلم الشيخ عن حال الركوع في الصلاة: «(...) فيقول العارف بعد تسبيحه ربه العظيم(...): «اللهم لك ركعت، أي من أجل عزك وعلوك في كبريائك خضعت تعظيماً لك، يقول: لقيوميتك التي لا تنبغي إلا لك، فإني لما قمت بين يديك لم أقم إلا امتثالاً لأمرك حيث قلت: ﴿وقوموا لله﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٣٨)، فقمت وأنا أخضع في ركوعي من خاطر ربما خطر لي في حال قيامي، أني قمت لنفسي، فأعترف بين ركوعي بركوعي» الفتوحات. ج.١، ص.٤٣٢-٤٣٣.

من تشبثه بصفات تغذيها القيومية كمركزية الأنا والتكبر، لذلك كان إبليس «أعصى الخلائق (...)، وغاية جهله أنه رأى نفسه خيراً من آدم لكونه من نار لاعتقاده أنه أفضل العناصر. وغاية معصيته أنه أمر بالسجود لآدم فتكبر في نفسه عن السجود لآدم (...) وأبى»[٦٠٤]. تكبر إبليس يرجع إلى تكونه من عنصر النار، وتتميز النار بالتحرك نحو علو يرمز إلى الذكورة، لذلك تشبث إبليس بقيامه (رفض السجود)، ورأى ذاته أفضل من الغير، وأبى الانحراف عن القيام والانتصاب، فسار في طريق الخطيئة حين رفض التخلص من صفتي الذكورة والقيومية.

لذلك فإن وثوق الإنسان بما يعتقده قيوميته يقف حجاباً بينه وبين معرفة ذاته، ويغرقه في الوهم لأن «الإنسان من حيث قيوميته التي يعتقدها في نفسه هو طلسم على نفسه، وبتلك القيومية استخدم فكره وجميع قواه لأنه يعتقد أنه رب في ذاته، وفي ملكه مالك، ثم رأى الحق قد كلفه واستعمله فزاد تحقيقاً في قيوميته»[٦٠٥]. الحلول في مقام القيومية والتخلق بها يؤديان، بشكل علني أو مستتر، إلى ادعاء الربوبية، وتتحول القيومية إلى طلسم يطمس حقيقة الإنسان الأصلية (الانفعال والأنوثة) وإلى طغيان أنانية الذات. فمركزية الأنا، بالنسبة إلى المنظور الأكبري، خاصية تلتقي عندها القيومية والذكورة والرجولة، ويتولد عنها الاستعلاء والكبرياء والجبروت، فيتوهم صاحب هذا المقام، أكان امرأة أم رجلاً، أنه رب وملك.

---

(٦٠٤) الفتوحات. ج.٢، ص.٩٥.
(٦٠٥) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٣٣.

ويقترن انسلاخ الإنسان من القيومية بنزع حجابها والاتصاف بنقائضها، «(...) فإذا أراد الله أن يوفقك لرفع حكم هذا الطلسم حتى تشهد ما حجبك عنه وفقك لإزالة قيوميتك بقيوميته واستعملك في فقرك وذلك شهود أصلك»[٦٠٦]. لا تقبل صفة القيومية الربانية بقربها إلا اللين والتواضع والرحمة. ويقتضي تخلي الإنسان عن قيوميته العرضية، والوهمية، السير نحو مقام الفقر بما أن الفقير «(...) لا حظ له في القيومية أبداً»[٦٠٧] لمعرفته بأن أصله هو السكون فيلزمه. لذا، فإن العارف لا يتصف بالقيومية إلا امتثالاً للأمر الإلهي و«لكون الله تعالى قال له: ﴿فاستقم كما أمرت﴾ (سورة هود، الآية ١١٢)»[٦٠٨] ويجيب العارف: «نصبت ذاتي قائمة كما أمرتني(...)»[٦٠٩]، ويبتعد عن منافسة الربوبية الإلهية.

ينخرط الإنسان في حاله الأصلي لحظة السجود في الصلاة حيث تسقط عنه رفعة متوهمة[٦١٠]، ويتخلص من صفة القيومية التي تغربه عن ذاته. ويحدث التناغم بين الظاهر والباطن وبين الجسد والروح متى سجد «(...) الجسم إلى التربة التي هي أصله، وسجد الروح إلى الروح الكلي الذي عنه صدر، وسجد السر لربه الذي به نال المرتبة، والأصول كلها

(٦٠٦) الفتوحات. ج. ٣، ص.٢٣٣.
(٦٠٧) الفتوحات. ج.١، ص.٥٦٣.
(٦٠٨) الفتوحات. ج.١، ص.٤١٤.
(٦٠٩) الفتوحات. ج.١، ص.٤١٨.
(٦١٠) يقال للمصلي: «(...) اسجد أي تطأطأ عن رفعتك المتوهمة واخضع من شموخك بأن تنظر إلى أصلك فتعرف حقيقتك فإنك ما تعاليت حتى غاب عنك أصلك(...)»، الفتوحات. ج.٢، ص.١٠٢.

غيب (...) فلا حال أشرف من حالة السجود لأنها حالة الوصول إلى علم الأصول، فلا صفة أشرف من صفة العلم»[٦١١]. يرجع شرف السجود إلى كشفه عن الطبيعة الأصلية للكائنات، فخلال السجود يحاكي المصلي الممكنات وهي في عالم الغيب حيث تكون ساجدة، مائلة قبل انتمائها للوجود، وانتقالها إلى حال القيام والظهور. ولأن ظهور الموجودات يقتضي الحركة فإن «الساكن مأمور من الله بتغيير حاله من سكون إلى قيام (...)»[٦١٢]. وبتجلي الحركة المستقيمة، ومعها صفة القيومية، يغيب الأصل في باطن الموجودات دون أن يفارقها، ويتمثل هذا الأصل في الاستدارة والميل والانحراف، وهي صفات كامنة في الأشياء لأن «(...) الله ما خلق الذي خلق من الموجودات خلقاً خطياً من غير أن يكون فيه ميل إلى الاستدارة أو مستديراً في عالم الأجسام والمعاني (...)»[٦١٣].

يستخدم الشيخ الحاتمي لفظ الاستقامة بدلالتين: يقصد بالأولى الحركة العمودية المنتصبة، ويعني بالثانية اكتمال النشأة في الأشياء، واستقامة استدارتها[٦١٤] متى وافقت طبيعتها وسارت حسب الغاية التي وجدت من أجلها. ولتوضيح هذه الفكرة يأتي صاحب الفتوحات بمثال القوس ليبين أن «اعوجاج القوس استقامته لما أريد له»[٦١٥]، وغاية ذلك أن غياب

(٦١١) الفتوحات. ج.٢، ص.١٠١-١٠٢.
(٦١٢) الفتوحات. ج.٢، ص.١٨٢.
(٦١٣) الفتوحات. ج.٣، ص.١١٩.
(٦١٤) الفتوحات. ج.٣، ص.٦٥.
(٦١٥) الفتوحات. ج.٢، ص.٢١٨.

الاعوجاج في القوس يبطل فعله، إذ لا يستقيم القوس إلا بانحرافه، وفي هذا السياق، يستعمل محي الدين عبارة الاستقامة ليتكلم على الميل والانحراف والاستدارة.

تسخير الشيخ محي الدين لعبارة الاستقامة في حالين مختلفين (القيام والميل) يفسره التركيب الذاتي للموجود من استقامة واستدارة في الوقت نفسه، وذلك لأن ظهور الكائن ينتج من زواج بين أسماء إلهية تعطي الاستقامة وأشياء (ممكنات) ترتسم فيها الاستدارة. ويظل هذا القران قائماً، متجدداً، في أعماق الكائنات، يحفظ وجودها. مما يعني أن قيام الممكنات، وارتداءها صفة الاستقامة، لا يزيل عنها الاستدارة والميل الأصليين فيها. ومن منطلق نظرته التركيبية إلى الموجودات يحذر ابن عربي من نظرة أحادية ترى في الحركة قياماً وانتصاباً عموديين، ويقول: «فقد نبهتك على الطريق الموصلة إلى علم الصلاح الذي أغفل الناس طريقه (...) وأخذوا الطريق خطاً مستقيماً وطريق الحق ليس كذلك، وإنما هو مستقيم الاستدارة، فإن القوم جهلوا معنى الاستقامة في الأشياء ما هي، فاستقامة الدائرة أن تكون دائرة صحيحة بحيث يكون كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط منها مساوياً لصاحبه وسائر الخطوط (...)»[٦١٦].

تكمن الاستدارة في باطن الممكنات[٦١٧] لأن هذه الأخيرة تنتمي إلى

(٦١٦) الفتوحات. ج.٣، ص. ٥٦.

(٦١٧) الفتوحات. ج.١، ص.٦٦٣.

وجود يشبهه شيخ المتصوفة بدائرة، نصفها الأعلى غيب ونصفها الأسفل ظاهر وشهادة[٦١٨]. وينطوي القول بدائرية الوجود على حضور كل من النقطة كأصل [للدائرة] والمحيط كفرع والخطوط كعلاقات[٦١٩] ونسب. وتحيل النقطة (كصورة تمثيلية) على عين الوجود المشتمل على حقائق الممكنات في حال كمونها وسط رحم مجرد (العماء)، ويشير المحيط إلى عالم الشهادة، أما الخطوط فإنها تنبع من النقطة وتصب في المحيط وتقوم كنسب وعلاقات (في إشارتها إلى الاسماء الحسنى) تجمع بين الأصل والفرع وبين القيام والميل. فبما في هذه الخطوط من حركة مستقيمة (عمودية) تدل على الذكورة، وبما تحمله من انحراف وميل وإمكان ترمز إلى سريان الأنوثة في الأشياء.

وإذا كانت الاستدارة تطبع المحيط (الفرع) فلأنها امتداد لهيئة الاستدارة الباطنية في النقطة (الأصل)، مما يجعل القيام والقيومية يبزغان من الاستدارة. ويلمح صاحب الفتوحات إلى هذا المعنى في خضم كلامه على العلة في الفكر الفلسفي: «المرض ميل، ألا ترى أن القائلين بحكم العقل كيف جعلوا موجد العالم علة العلل[٦٢٠]، والعلة تناقض القيومية، فلنقل إنما وقع الوجود بقيومية العلة، فإنه لكل أمر قيومية، فافهم، فقيومية

---

(٦١٨) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٤٤، وينظر كذلك ن.م.ج.٤، ص.٢٣٦.

(٦١٩) الخطوط ترمز إلى العالم الظاهر وهي الأسماء الإلهية، الفتوحات. ج.٣. ص.٤٥١، وتمثل النقطة العماء، The Mystical Philosophy of Muhyi Din Ibn 'Arabi، ص.٢، الفتوحات. ج.٣. ص.٢٤٨.

(٦٢٠) العلة هي السبب ولغوياً لها من المعاني المرض. ورأي مريض يعني أنه ينحرف عن الصواب. لسان العرب.

الألوهية تطلب المألوه بلا شك»[٦٢١]. تحتل العلة موقعاً محورياً في فكر عقلاني تهيمن عليه نظرة تقصي الإمكان والأنوثة[٦٢٢]، وبرغم هذا الإقصاء فإن ابن عربي يرى في اعتراف الفلسفة بمركزية العلة، المؤنثة، لغوياً، إقراراً منها بأن الميل الأنثوي أصل للوجود. ويسمح كلام الشيخ الحاتمي بالقول إن ظهور الكون يعود إلى حركة قيام تصيب العلة، وهو ما يطلق عليه «قيومية العلة» الدالة على وجه الربوبية من حيث اسم الله القيوم.

يملك الاسم الالهي القيوم صفة الفاعلية والربوبية لانتمائه إلى أسماء الأفعال، ولا ينفصل عن الاسم الإلهي الحي، ويفسر الشيخ ابن عربي التلازم بين الاسمين الإلهيين بكون «القيوم أخو الحي الملازم له، قال تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٥) وقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (سورة آل عمران، الآية ٢) وقال: ﴿عنت الوجوه للحي القيوم﴾ (سورة طه، الآية١١١). فما جاء اسم الحي إلا والقيوم معه، فتدبر هذا الباب فإنه يحتوي على أسرار إلهية»[٦٢٣]. الرباط المقدس بين الاسمين الإلهيين الحي والقيوم يستند إلى كونهما منبعين لظهور الوجود وحفظه وتجدده إذ إن «(...) الحي صفة شرطية في وجود ما له من الأسماء، [و] القيوم على كل ما سواه بما كسب»[٦٢٤].

---

(٦٢١) الفتوحات. ج.٢، ص.١٢٢.

(٦٢٢) La poêtique du mâle, p. 144-145.

(٦٢٣) الفتوحات. ج.٢، ص.٢١٩.

(٦٢٤) الفتوحات. ج.٢، ص.١٧٢.

إذا كان الاسم الإلهي القيوم، بحكم انتمائه إلى أسماء الأفعال، قائم على ما سواه ويدبر (يؤثر) أشياء الكون، في اختلافه عنها، ليقيمها بالحركة، فإن الاسم الإلهي الحي يقترن بالمطلق ويتمتع بالإحاطة والشمولية والاتساع لأنه شرط لازم للوجود في كليته. ويدل الاسم الإلهي «الحي»، والصفة الحياة، على «(...) هويته [تعالى]: [و] لا تعلق له بالكون وليس القيوم كذلك»[٦٢٥]. لا تفارق الهوية الإلهية الغيب لصلتها بصفات الذات، أما الهوية الكونية فتجد أصلها في اسم الله كدلالة على الألوهة، ومنها تسري هويته تعالى حياة في كل شيء. فلا تقوم أسماء ولا كائنات إلا بحياة بدئية سارية في الموجودات[٦٢٦].

تختلف أشكال تحقق الحياة[٦٢٧] وتتنوع لترجع إلى كونها واحدة من حيث أنها أصل للوجود وشرط لقيامه ونبع لأنفاسه، فالحياة «(...) شرط في كل متنفس(...) فتوحيد الحياة توحيد الكل، فإنه ما ثم إلا حي، فإنه ماثم إلا الحق(...)»[٦٢٨]. تلتقي تجليات الحياة وتتجمع في الرحمة، إذ «بالحياة رحم [تعالى] العالم، فالحياة فلك الرحمة التي وسعت كل شيء(...) فلو رفعت نسبة الحياة إليه ارتفعت هذه النسب [الإلهية] كلها، فهي الرحمة الذاتية التي وسعت جميع الأسماء(...)»[٦٢٩]. تحيط الحياة بالأشياء وبالأسماء، لذا يرى ابن عربي في الحياة عين الرحمة التي

(٦٢٥) الفتوحات. ج.٢، ص.٥٨٠.
(٦٢٦) الفصوص. ج.١، ص.١٣٨.
(٦٢٧) الفتوحات، ج.١، ص.٣٨٢، ن.م. ج.٢، ص.٤٣٠.
(٦٢٨) الفتوحات. ج.٢، ص.٤١٩.
(٦٢٩) الفتوحات. ج.٢، ص.١٠٧.

تسع كل شيء وتحفظ الوجود بسريانها في الموجودات. وتحيط الرحمة بالأشياء كما يحيط الرحم بالجنين ليحفظ وجوده ويمده بالقوة. ويتمتع الرحم باستدارة هي في ذاتها رحمة. وتتجلى الرحمة بانفتاح الرحم لتتنفس الحياة من باطنه. فالرحم امتداد للرحمة الإلهية لأنه يحفظ الموجود إلى أن تكتمل فيه قوة الحياة، فيتحرك نحو الظهور ويتنفس، ونفسه هو في ذاته حركة وفاعلية[٦٣٠]؛ وبذلك، فإن الحركة، كفاعلية وذكورة، تنبثق من باطن الحياة، ويطلق شيخ العارفين على هذه الحركة اسم النفخ الذي يقترن بخروج الهواء مع النفس من بطن رحم الحياة[٦٣١].

تمثل الحياة شرطاً وأصلاً للقيام، وكل ما يتعلق بالحياة تطبعه الأنوثة، فصفة الإمكان في الأعيان الثابتة تدل على حضور الحياة والأنوثة، والعالم يتنفس هواء يغلب عليه الانفعال[٦٣٢]، والرحم تمنح الحياة المادية وتغذيها وهي سر الأنوثة، والغذاء يجلب من طبيعة تشترك مع الأنوثة في القدرة على الولادة، والمرأة تضمن استمرار الحياة البشرية وتجود بجسدها لتسري القوة في خلفها إلى أن يقوم بنفسه، فيستمد القيام والقيومية قوتهما من خصب الحياة الأنثوية.

بناءً على هذا المنظور، يتبين أن القيومية تجد أصلها في العالم الميتافيزيقي، وتقترن بالأسماء الإلهية وبالربوبية، وحينما تتعلق بالإنسان فإنها تطرح من زاويتين: زاوية مادية وزاوية روحية، الأولى ترتبط بالجسد

(٦٣٠) الفتوحات. ج.١، ص.٥٥.
(٦٣١) الفتوحات. ج.٢، ص.٤٥١.
(٦٣٢) الفتوحات. ج.٢، ص.٤٤٩.

الذي لا يقوم ولا تتقوى القيومية فيه إلا بما كسب، وهي قيومية تشمل كل جسم قائم لإنسان أو لحيوان، وضمنها يندرج حال جزئي يشترك فيه الذكور من عالم الحيوان والإنسان، ويتمثل بانتصاب الذكر لحظة النكاح. وبصدد هذا الحال الخاص بالرجال كذكور ورد القول الإلهي: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤)، وذلك لأن انتصاب الذكر يخص الرجل بزيادة (وكل زيادة هي فضل) تميزه من المرأة. وينتج الانتصاب من قوة جسدية يكتسبها الرجل بفضل الغذاء ومما ينفق من ماله. وعلى هذا الأساس، فقيومية الرجل كذكر تعكس حالاً عرضياً يقترن بحركة خاصة تستقي قيمتها زمن النكاح، ويشترك فيها الرجل مع ذكور الحيوان. الزاوية الثانية التي عولجت من خلالها القيومية تعبر عن البعد الروحي وما يقترن به من توجه صفاتي وسلوكي يعمد عبرهما الإنسان، امرأة أو رجلاً، للتخلق باسم من أسماء الجلال، مما يدفعه لركوب صفات القهر والقوة والجبروت والعظمة (كحال إبليس وفرعون)، فتبعده هذه الصفات عن الحضرة الإلهية لمنافسته للربوبية باعتبارها حضرة الأسماء المؤثرة في العالم والقائمة على الأشياء.

وبرغم أن صفة القيومية، في الفكر الأكبري، تبعد عن الحضرة الإلهية وتغرب الإنسان عن ذاته فإن الشيخ الحاتمي يقر بحق الإنسان في التخلق بها لأنها تعبّر عن تحكم اسم من أسماء الجلال في إنسان ما، ومن طبيعة الاسم الإلهي التأثير وإظهار سيادته عبر مربوب، وقد تسمح صفات

القيومية لصاحبها ببلوغ الكمال إلا أنه كمال عرضي تنفصل عنده الرجولة عن الأنوثة.

سادساً: الجمع والفرق بين المرأة والرجل

١ ـ الكمال بين النساء والرجال

لبستْ جاريةٌ من يدنا خرقةً نالت بها عينَ الكمالْ
خرقةً دينيةً علْويّة ألحقتها بمقامات الرجالْ
وكذاك الله قد ألبسها ثوبَ عزٍّ وقبولٍ وجمالْ(٦٣٣)

اشتراك المرأة والرجل في الإنسانية، وفيما يترتب عنها من معرفة وأحكام وقيم، يجعل المرأة تحقق الكمال مثلها مثل قرينها الرجل. وبهذا الصدد يورد ابن عربي حديثاً نبوياً: «قال رسول الله ﷺ: «كمل من الرجال كثيرون ومن النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون»(٦٣٤)، فاجتمع الرجال والنساء في درجة الكمال(...)»(٦٣٥). إذا كمل كثير من الرجال

(٦٣٣) ديوان ابن عربي، ص.٥٦.
(٦٣٤) حديث مذكور.
(٦٣٥) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٨.

فإن عدد النساء اللواتي وصلن إلى درجة الكمال يظل قليلاً، إلا أن هذا الفرق الكمي يقتضي المعرفة بنوع الكمال المقصود، وذلك ما يوضحه صاحب الفتوحات: «(..) الكمال عبارة عن اللحاق بالدرجة العليا وهو التشبه بالأصل[٦٣٦]، ولا يتخيل أن قول النبي ﷺ: "كمل من الرجال كثيرون ومن النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون" أنه أراد الكمال الذي ذكره الناس»[٦٣٧]. يعرف الكمال، موضوع الحديث، ببلوغ درجة العلو، والعلو بمعناه الرمزي يخص الذكورة ومعها الرجال. ويرتبط بالإمامة، كفاعلية، التي يصل صاحبها إلى النبوة[٦٣٨]، مما يفسر سبب وصول كثير من الرجال وقليل من النساء إلى رتبة تغلب عليها الذكورة.

هذا الطرح تؤيده شهادة أخرى لشيخ مورسيا حينما يقول مستهلاً كلامه بالحديث عن النبي داود الذي «(...) صام يومين وأفطر يوماً وهذا كان صوم مريم عليها السلام، فإنها رأت أن للرجال عليها درجة، فقالت عسى أجعل هذا اليوم الثاني في الصوم في مقابلة تلك الدرجة وكذلك كان. فإن النبي ﷺ شهد لها بالكمال كما شهد به للرجال، ولما رأت أن شهادة المرأتين تعدل شهادة الرجل الواحد، فقالت صوم اليومين مني بمنزلة اليوم الواحد من الرجل، فنالت مقام الرجال بذلك، فساوت داود في الفضيلة في الصوم(...) وهذه إشارة حسنة لمن فهمها، فإنه إذا كان

---

(٦٣٦) الأصل من الجهة الذكورية يعكسه العقل الأول.

(٦٣٧) الفتوحات. ج.٢، ص.٢٧٢.

(٦٣٨) لا تقصد هنا النبوة الخاصة أو التشريعية التي ختمت مع الرسالة المحمدية بل المقصود النبوة العامة أي الولاية.

الكمال لها لحاقها بالرجال فالأكمل لها لحوقها بربها»(٦٣٩).

يسوق ابن عربي الأسلوب الذي نهجته مريم ابنة عمران بهدف مساواة الرجال، وعبره يتكلم على نموذج من النساء يعزم على طي حد المغايرة الفاصل بين الرجل والمرأة بإزاحة درجة الاختلاف بين الذكورة والأنوثة. ويمثل اختيار مريم للصوم، لتحقق الكمال والنبوة، علامة على سيرها في سبيل يكسب صاحبه صفة التعالي أو العلو، ومعهما الفاعلية، من خلال التجرد عن الطبيعي في الإنسان(٦٤٠). ونظراً لكون العلو سمة ذكورية، ينبه الحاتمي إلى نوع الكمال المذكور في الحديث النبوي، والذي لا يقصد منه «الكمال الذي ذكره الناس»، والمتمثل في الحصول على أعلى مراتب الوجود البشري، بل يشير إلى «كمال خاص»(٦٤١)، يخص «الرجال» ويتحقق عبر كمال الفاعلية والتأثير. وبحلول المرأة في هذا المقام فإنها تتخلق بالرجولة، في حين، وكما يقول الشيخ الصوفي، «الأكمل لها هو لحوقها بربها»(٦٤٢) مروراً بمعرفة نفسها.

---

(٦٣٩) الفتوحات. ج.١، ص.٦٥٢.

(٦٤٠) توظيف مريم للصوم لتلحق بدرجة الرجال يفسره ما يكتنفه الصوم من تجرد وتعالٍ عن الطبيعي. فالصوم عبادة تعود لله لا للعبد استناداً إلى الحديث القدسي «الصوم لي وأنا أجزي به». رواه البخاري. صوم، ٤، مسلم بن الحجاج، صيام١٦٤- ١٦٥. ويستند ابن عربي إلى هذا الحديث ليصرح: «(...) يقول (تعالى) إن التنزه عن الطعام والشراب والنكاح لي لا لك يا عبدي، لأني القائم بنفسي لا أفتقر في وجودي إلى حافظ يحفظه علي. وأنت تفتقر في وجودك لحافظ يحفظه عليك وهو أنا (...)». الفتوحات. ج.١. ص.٤٩٦. يتسامى الإنسان زمن الصوم عن الطبيعي وينقطع عن تلبية حاجات الغريزة وإشباع الشهوة. فيتلبس الإنسان بصفات الرب. ويحل البشري في مقام العلو والعظمة والكبرياء. وهو مقام يحقق فيه الإنسان كمال الفاعلية التي هي صفة للربوبية بخلاف الصلاة التي هي مقام العبودية.

(٦٤١) يقول ابن عربي وهو يتكلّم على الدرجة الفاصلة بين الرجل والمرأة باعتبارها علاقة بين الجزء والكل: «(...) وأين الكل من الجزء وإن لحقه في الكمال ولكنه كمال خالص». الفتوحات. ج.١، ص.٦٧٩.

(٦٤٢) الفتوحات: ج.١، ص.٦٥٢.

مقابل كمال الرجولة يقوم الكمال الفعلي ويتلخص في بقاء الإنسان «(...) عبداً محضاً لا يتصف بالغربة عن موطنه في باطنه، ولو خلع عليه الحق من صفات السيادة ما شاء من حضرته لا يخرجه ذلك عن موطنه (...)[٦٤٣]، إذ لا غربة عنده، فإنه ما برح (...) موطنه وهو غاية الكمال»[٦٤٤]. يتحقق الكمال بفضل ارتقاء الإنسان درجات المعرفة وتخلقه بأسماء ربانية، تختلف وتتنوع لتوصل صاحبها إلى كمال من أصل نوعين: كمال عرضي تترجمه الفاعلية والعلو والسيادة والرجولة، وكمال ذاتي يفصح عن نفسه بانفعال لا يغرب الإنسان عن موطنه. وعندما تتخلق المرأة بكمال الرجولة، وتكتسب صفات ذكورية، تعبّر عن نفسها بالجبروت والشدة والغلظة، فإنها تتغرب عن ذاتها وعن أنوثتها. ويقتسم معها هذا الاغتراب نوع من الرجال يُلزمون بالجمع بين معرفتين وهم في أنفسهم غير مؤهلين لتلقيها، ويلزم الرجل منهم بـ «(...) علم ما لم يكن يجب عليه علمه كمريم وآسية اللتين حصل لهما درجة الكمال، فتعين عليهما علم الأحدية الذاتية وعلم الأحدية الإلهية التي هي أحدية الكثرة (...)»[٦٤٥]. متى حاد الإنسان عن توجه استعداده الذاتي، وانتقل إلى مقام لا يلائمه، فإنه يشبه مريم وآسية اللتين اقتبستا معرفة أدخلتهما

---

(٦٤٣) يتكلم ابن عربي في هذا السياق على الجنابة، ويقصد بمعناها الباطني الغربة والاغتراب، يقول: «قد قرنا الجنابة هي الغربة، وهي هنا غربة العبد عن موطنه الذي يستحقه وليس إلا العبودية (...)»، الفتوحات. ج.١، ص.٣٦٣.

(٦٤٤) الفتوحات. ج.١، ص.٣٦٥.

(٦٤٥) الفتوحات. ج.١، ص.٤٥٨.

مقام رجولة غريب عنهما. وتمثل مريم وآسية نموذج المرأة التي تستعير صفات الرجولة وتمتلك سمات لا تحتاجها كي تكتمل الإنسانية فيها.

حينما تسلك المرأة النهج الرجولي فإنها تفقد الطريق إلى ذاتها وتعجز عن منافسة الرجل في موطنه. ويشير ابن عربي إلى هذا المغزى عبر تفسيره للآية: ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدوّ والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾ (سورة النور، الآيتان ٣٦، ٣٧)، ويرى أن هذه الآية موجهة إلى الإنسان (المرأة والرجل) من حيث هو رجولة، «(...) فاكتفى [تعالى] بذكر الرجال دون النساء تشريفاً للرجال وتنبيهاً على لحوق النساء بالرجال، فسمى النساء هنا رجالاً، فإن درجة الكمال لم تحجر عليهن بل يكملن كما يكمل الرجال وثبت في الخبر كمال مريم وآسية امرأة فرعون»[٦٤٦]. لا يشك محي الدين في قدرة النساء على حيازة ما يناله الرجال، لكنه يعتبر أن سير المرأة خلف النموذج [المعرفي والسلوكي] الرجولي يبقيها في موقع التابع، ويجعلها تنخرط في سبيل يعود فيه السبق والشرف للرجل، كما أن هذا السبيل يغرب المرأة عن أنوثتها حينما تتخلق بصفات ذكورية، تتعارض مع الأنوثة برغم أنها تنتج من نوع المعرفة المحصلة.

يتأثر سلوك الإنسان، أكان امرأة أو رجلاً، بنوع الكشف (المعرفة) الذي يحققه، ويؤهله لاكتساب معنى اسم من الأسماء الإلهية، فإما يتلقى تأثير اسم من أسماء الجمال وتتغلب فيه صفات المحبة والتسامح واللين

---

(٦٤٦) الفتوحات. ج.١. ص.٥٤١.

والرحمة، وتظهر عبره صفات الأنوثة، وإما يقبل حكم اسم من أسماء الجلال، فتكبر عنده أناه وتتجلى فيه صفات التجبر والقهر والغضب والبطش، ويتلبس بصفات الذكورة؛ ومن ثم فإن أسماء الجمال تمنح للإنسان شمائل توافق طبعه، بخلاف أسماء الجلال الذاتية بالنسبة للربوبية والعرضية بالنسبة للإنسان.

ويتطلب تخلق الإنسان بما يوافق حقيقته البشرية ابتداعه أسلوباً سلوكياً يختلف عن النموذج الذكوري غير الملائم للكائن البشري. ويقتضي منه ذلك التصرف حسب استعداده أو فطرته. وقد سارت هاجر، أم اسماعيل، على هذا النهج ووضعت بصماتها على الشريعة أكثر من النساء اللواتي حققن الكمال الذكوري كما يشير الشيخ الحاتمي عبر مقارنة رمزية بين نموذجين من النساء: «وقد شهد رسول الله بالكمال لمريم وآسية، فلما اعتبر الله هذا في المرأة جعل لها أصلاً في التشريع من حيث لم تقصد، فطافت بين الصفا والمروة هاجر أم اسماعيل عليه السلام وهرولت في بطن الوادي سبع مرات تنظر إلى من يقبل من أجل الماء لعطش قام بابنها اسماعيل، فخافت عليه من الهلاك والحديث مشهور، فجعلها الله، أعني فعل هاجر، من السعي بين الصفا والمروة وقرره شرعاً في مناسك الحج»[٦٤٧]. سمعت هاجر نداء الحياة فيها، ولحنوها على ابنها سعت للبحث عن الماء، وهو عنوان الصفاء والحياة. فترجم فعلها تلقائية الفطرة فيها. ولم يكن تصرفها بدافع القصد أو التعمد، ولم تتبع هاجر

(٦٤٧) الفتوحات. ج.١، ص.٧٠٨.

نموذجاً مرسوماً لتسير على أثره، بل ابتدعت الفعل الملائم لطبيعة التكوين[٦٤٨] فيها.

على هذا الأساس، يمكن القول إن ابن عربي يتكلم على نموذجين من النساء، نساء رفضن تميز الرجال عليهنّ بالفاعلية فتشبهن بهم وحققن كمالاً رجولياً عرضياً، باعتبار هذا النوع من الكمال لا يحجر على المرأة برغم أنه يغربها عن نفسها، والنموذج الثاني من النساء تمثله هاجر التي تصرفت حسب ما تحمله من حب فأسست ركناً من أركان العبادة. ويبيّن هذا النموذج الأخير من النساء أن المرأة تصون نفسها ما لم تتغرب عن موطن الأنوثة، «(...) ومن تغرب عن موطن الأنوثة من تشبيهها بالرجل فإن ذلك يقدح في أنوثتها (...)»[٦٤٩]. محاكاة المرأة للرجل تعتبر قدحاً في أنوثتها أما تشبه الرجل بالمرأة، متى تخلق بصفات اللطف والرحمة والمحبة، فيشكّل تحقيقاً لإنسانيته ومعرفة بأصله الباطن فيه والظاهر في المرأة وذلك للسر الذي وضعه الله فيها.

---

(٦٤٨) لا يقصد بالتكوين الإنجاب بل إن كل ما تظهر عنه نتيجة فهو تكوين وولادة.

(٦٤٩) الفتوحات. ج.١، ص.٣٥٣.

٢ ـ سرّ قوة المــرأة

الليل يسترُ ما في الغيب من عَجبٍ والشمسُ تُظهرُ ما الظلماءُ تسترهُ
والشخصُ إن كان أنثى ليس يذكره حتى إذا جاءت الأخرى تذكّرهُ
والجود أصلٌ وضدّ الجودِ ليس بذي أصلٍ ولكنّ عين الجود تظهرُهُ(٦٥٠)

غالباً ما تقاس قوة الإنسان بصلابة بنيته الجسدية وشدة عضلاته وعنف قبضته، لتحسب القوة للرجال ويلصق الضعف بالنساء. وهو منظور ينغلق وسط فهم حسي للكائن البشري معطلاً قدرته على التسامي نحو الكلي والرمزي، تسامياً يدفعه إلى إدراك سر الحياة ومكمن قوتها. وهذا ما يكشفه سلطان العارفين حين يقول: «وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف لما وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى، وأنه عن مقدمتين، فإنه نتيجة، والناكح طالب والطالب مفتقر، والمنكوح مطلوب والمطلوب له عزة الافتقار إليه والشهوة غالبة. فقد بان لك محل المرأة من الموجودات وما الذي ينظر إليها من الحضرة الإلهية وبما إذا كانت ظاهرة القوة. وقد نبه إلى ما خصها من قوة في قوله [تعالى] في حق عائشة وحفصة: ﴿وإن تظاهرا عليه..﴾(٦٥١) أي تعاونا عليه: ﴿فإن الله هو مولاه﴾ أي ناصره، ﴿وجبريل وصالح المؤمنين

(٦٥٠) الفتوحات. ج.٢، ص.٦٥٥.

(٦٥١) الآية: ﴿وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير﴾ (التحريم،٤).

والملائكة بعد ذلك ظهير﴾ (سورة التحريم، الآية٤)، هذا كله في مقاواة امرأتين، وما ذكر إلا الأقوياء الذين لهم الشدة والقوة، فإن صالح المؤمنين يفعل بالهمة وهو أقوى الفعل (...) فمن يستعان عليه فهو فيما يستعان فيه أقوى مما يستعان به فكل ملك خلقه الله من أنفاس النساء هو أقوى الملائكة، فإنه من نفس الأقوى (...)»[٦٥٢].

تعري المعرفة بعض أسرار وجود العالم، ومن هذه الأسرار الدور الخلاّق للأنوثة في ظهور الكائنات، إذ لم تتكون الموجودات إلا بفضل قبول الممكنات الأنثوية لآثار الأسماء الإلهية. وبما أن المرأة تجسد، على المستوى البشري، القابلية والانفعال فإنها تتمتع بقوة خاصة تستقيها مما تحمله من قدرة على الخلق والجود. وقد نبه الكلام الإلهي إلى قوة المرأة حينما أعلن أن مواجهة امرأتين (حفصة وعائشة اللتين تظاهرتا على النبي) اقتضت تعاون الله والنبي والملائكة وصالح المؤمنين، وذكر الله الأقوياء الأشداء من بين الكائنات للاستعانة على امرأتين، وبذلك يتضمن الكلام الإلهي اعترافاً بأن المرأة ليست محل ضعف واستكانة بل هي قوة خالصة غير معلن عنها لما تحمله من أسرار الغيب.

تتمتع المرأة، حسب المنظور الأكبري، بقوة فذة نظراً لحملها لروائح التكوين[٦٥٣] ولأنها أصل لحفظ الحياة البشرية والروحية، ولكون حضورها يفتق الاختلاف والمعرفة بالذات وبالآخر. فالمرأة توقظ في

---

(٦٥٢) الفتوحات. ج.٢، ص.٤٦٦.

(٦٥٣) الفصوص. ج.١، ص.٢٢٠.

الرجل الانجذاب إليها وتثير فيه الرغبة والحب، فيعرف باطنه في حنينه وافتقاره إليها وهو يخال نفسه القوي الشديد، ويدفعه عشقها للانحناء أمامها، وفي ذلك قوتها التي لا تقارع.

يبرز ابن عربي دعامة شرعية أخرى لإثبات قوة المرأة، وذلك بتخصيص إرثها في نصف ما يرثه الرجل[٦٥٤]، حيث «أشار الحق بـ (...) قوة المرأة وضعف الرجل بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء(...)»[٦٥٥]. يرى الشيخ الأكبر في التقسيم غير المتكافئ للإرث بين المرأة والرجل حجة على قوة المرأة[٦٥٦]، ويفسر منح الله للرجل ضعف ما يعطيه للمرأة على أنه تعويض عن ضعفه المزدوج، إذ أن الرجل ضعيف بفعل رجولته التي تخرجه عن أصله وأنوثته، وهو ضعيف أيضاً لعجزه عن الإنجاب، في حين تحبل المرأة بقوة خالصة لأنها تحمل التكوين في ذاتها كخاصية جوهرية تجعلها تنطوي على سر الوجود.

وفي هذا السياق، يأتي تفسير الحاتمي لشهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد معتبراً «(..) تعليل الحق في إقامة المرأتين في الشهادة مقام الرجل الواحد بالنسيان في قوله: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨٢)، والتذكر لا يكون إلا عن نسيان،

(٦٥٤) الآية: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (سورة النساء، الآية ١١).

(٦٥٥) كتاب الألف، ص.٩.

(٦٥٦) قوة المرأة حسب المنظور الأكبري تنبع من كونها محل الانفعال والإمكان وذلك من حيث هي تجلّ للأنوثة الكلية، أما بوصفها إنساناً وشقيقة للرجل فإن التمايز يلغى ومن ضمنه حصولها على نصف حظ الرجل في الميراث اعتماداً على وحدة الإنسان المخلوق من نفس واحدة.

فقد أخبر الله تعالى عن آدم أنه نسي: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾ (سورة طه، الآية ١١٥) وقال ﷺ «فنسي آدم فنسيت ذريته»[٦٥٧]، فنسيان بني آدم ذرية عن نسيان آدم، كما نحن ذريته، وهو وصف إلهي منه صدر في العالم. قال تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ (سورة التوبة، الآية ٦٧)، على أن الحق ما وصف إحدى المرأتين إلا بالحيرة فيما شهدت فيه وما وصفها بالنسيان، والحيرة نصف النسيان لا كله، ونسب النسيان على الكمال للرجل، فقال [تعالى]: ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾ (سورة طه، الآية ١١٥)، فقد يمكن أن ينسى الرجل الشهادة رأساً ولا يتذكرها ولا يمكن أن تنسى إحدى المرأتين وهي المذكرة لا على التعيين، فتذكر التي ضلت عما شهدت فيه، فإن خبر الله صدق بلا شك، وهو قد أخبر في هذه الآية أن إحداهما تذكر الأخرى، فلا بد أن تكون الواحدة لا تضل عن الشهادة ولا تنسى، فقد اتصفت المرأة الواحدة في الشهادة، بإخبار الحق عنها، بصفة إلهية، وهو قول موسى الذي حكى عنه في القرآن ﴿لا يضل ربي ولا ينسى﴾ (سورة طه، الآية ٥٢)»[٦٥٨].

بناءً على الكلام الإلهي، يكشف الطائي أن الرجل مجبول على النسيان أما المرأة فقد تضل أو تحتار[٦٥٩] لكنها لا تنسى الشهادة كلها. وإذا

(٦٥٧) حديث: «ونسي آدم فنسيت ذريته»، رواه الترمذي.

(٦٥٨) الفتوحات، ج.٣، ص.٨٩-٩٠.

(٦٥٩) يقول ابن عربي بخصوص الحيرة: «(...) فالوصول إلى الحيرة في الحق هو عين الوصول إلى الله، والحيرة أعظم ما تكون لأهل التجلي لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة، (...) [فـ] الحيرة في المتحيرين (...) هي عين الهدى في كل حائر. فمن وقف مع الحيرة حار. ومن وقف مع كون الحيرة هدى وصل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل». الفتوحات. ج. ٤، ص.٤٣.

احتارت امرأة فإن الأخرى [المذكرة] تحفظ شهادة كاملة لا يكدرها نسيان. مما يعني أن شهادة امرأتين مقابل شهادة الرجل الواحد إشارة رمزية إلى تجسيد المرأة لصفة من صفات الألوهة على الأرض، وهي التذكر وحفظ الذاكرة، وفي ذلك قوتها للسر الكامن فيها.

هذا التفسير الباطني لقوة المرأة يسنده الظاهر حينما تتكسر قاعدة شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد، و«(...) تقوم المرأة في بعض المواطن مقام رجلين إذ لا يقطع الحاكم بالحكم إلا بشهادة رجلين، فقامت المرأة في بعض المواطن مقامهما وهو قبول الحاكم قولها في حيض العدة وقبول الزوج قولها في أن هذا ولده مع الاحتمال المتطرق إلى ذلك، وقبول قولها إنها حائض، فقد تنزلت ههنا منزلة شاهدين عدلين كما تنزل الرجل في شهادة الدين منزلة امرأتين، فتداخلا في الحكم»[٦٦٠]. تحتل المرأة في أحوال معينة موقع شاهدين عدلين، والمثير أن هذه الأحوال المعينة، حيث يستند الشرع إلى شهادة امرأة واحدة، تخص أصل الإنسان وجوهره (صلب المولود، الحيض، العدة)، ويُخرق هذا الحكم في الأحوال العادية متى تعلق الأمر بقضايا عامة كعقود التجارة والكذب والإرث. ولا يعني هذا التضارب إلا أن شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد قابلة للتأويل والاجتهاد. ويتسع مجال الاجتهاد ويكشف، من خلال الخطاب الأكبري المدعم بالكلام الإلهي والحديث النبوي، أن الأنوثة قوة خالصة لأنها تجلٍّ للحقيقة الباطنية للإنسان، وتتجلى هذه الحقيقة عبر الحب الذي يرفع صاحبه إلى مقام القرب الإلهي.

(٦٦٠) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٩.

سابعاً: حب النساء إرث نبوي

١ ـ حب النساء معرفة بالذات

إن التي كان الوجودُ بكونها ذاتاً يقدّس لفظها معناها
إني لأهواها وأهوى قربها مني وأهوى كلّ من يهواها
ليلى ولبنى والرّبابُ وزينبٌ أتراب من حبي لها مَحياها
لو متّ مات وجودها بمماتنا فوجودنا عينٌ لها وسواها
عجباً لنا ولها فإنّ وجودنا فردٌ فلا ثانٍ فمن ثنّاها(٦٦١)

يخصص ابن عربي الفص الأول من فصوص الحكم، «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية»، لآدم الذي تجسدت عبره جسمية الإنسان، وكان أول كائن بشري ظهر. ويختم الشيخ كتابه بـ «فص حكمة فردية في كلمة محمدية» حيث يعرض للحقيقة المحمدية السابقة، في شموليتها

(٦٦١) الفتوحات: ج.٣، ص٣١٤.

ومعقوليتها، عن الحضور الجسمي لنبي الإسلام. وقد تجسدت الحقيقة المحمدية الكلية في النبي محمد الذي ختمت به العقائد والحقائق الشرعية كما ختمت المرأة/ حواء دورة إيجاد الإنسان. لذا يركز الفص الأخير من فصوص الحكم على علاقة الحقيقة المحمدية بمحبة النساء، وتلتقي فيه بداية الكون الروحية (الحقيقة المحمدية) بخاتمته، وتجتمع الحكمة والمحبة لتكتمل الحقيقة الإنسانية. ومن بين الأسماء التي يطلقها الشيخ الحاتمي على الحقيقة المحمدية يبرز اسم الفردية، وهي أول رتبة وجودية لاشتمالها على عناصر الإيجاد الثلاثة متمثلة في نسبتي القطبية والبرزخ أو الصلة الحبية بينهما، لتمتزج الحكمة الفردية بالكلمة المحمدية لاشتراكهما في الحب.

يستهل شيخ المتصوفة فص «حكمة فردية في كلمة محمدية» بقوله: «إنما كانت حكمته ﷺ فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولذا بدئ به الأمر وختم: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين[٦٦٢]، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين (...) ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات «حبب إلي من دنياكم ثلاث(...)[٦٦٣]» بما فيه من التثليث، ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة، فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة(...)»[٦٦٤].

---

(٦٦٢) الحديث: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، حديث مذكور.

(٦٦٣) الحديث: «حبب إليّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، حديث مذكور.

(٦٦٤) الفصوص. ج.١، ص.٢١٤.

يدور الفص الأخير من فصوص الحكم حول الحديث النبوي: «حبب إليَّ من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، ومن خلاله يتم التأكيد على أن محبة النبي للنساء ليست من تلقاء ذاته، وليست بفعل الإرادة أو القصد، بل إن محبته لدنية [من لدن الله]، «فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته. فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن تكون منه وهو الحق، فلهذا قال «حُبب ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته، فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً»[٦٦٥].

لقد تمت الإشارة إلى أن الحب، في التفكير الصوفي، طريق للمعرفة وللقرب الإلهي؛ وتبين أن الخطاب الأكبري ينظر إليه كأصل للوجود وأساس لحفظه. ولا يتدفق الحب إلا نحو الصورة التي تعكس الذات، أكانت إلهية أو بشرية، لذلك فإن الحب الإلهي يتوجه نحو الإنسان الذي خلقه الرحمن على صورته. وبهذا الحب ينفتح اللاهوت على الناسوت، وتحفظ الصلة بين الحق والإنسان، وتسري المحبة الإلهية بين البشر. وحينما يحب الرجل المرأة بالحب الذي وهبه له الحق يصير حب المرأة، في هذا المقام، تخلقاً إلهياً وإرثاً نبوياً. القول بأن الحب سنة وإرث نبوي يقتضي تحديد المقصود بعبارة الإرث المحمدي. يكشف الخبر النبوي أن للوراثة مستويين، فقد «(...) قيد ﷺ أن «العلماء هم ورثة الأنبياء»[٦٦٦]

(٦٦٥) الفصوص. ج. ١، ص.٢١٦-٢١٧.

(٦٦٦) الحديث: «إن العلماء ورثة الأنبياء»، رواه البخاري علم ١٠، أبو داود علم١، ابن ماجة مقدمة ١٧.

لأنهم إذا قبلوا ما قاله الرسول فقد علموا الأمر على ما هو عليه، ومن وراثته ﷺ حب النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة، ولكن إذا كان ذلك في الإنسان محبباً إليه، حينئذ يكون وارثاً وأما إن أحب ذلك من غير تحبب فليس بوارث(...)»[٦٦٧]. يجمع الشيخ الأكبر بين حديثين نبويين، «العلماء ورثة الأنبياء» و«حبب إليَّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، ليبرز أن استمرار الإرث المحمدي يتحقق باقتفاء أثر كل من العلم والحب وذلك لما يختزنه كلاهما من أسرار جعلت الكون يصدر ويحفظ بفضلهما، إذ بالحب تتفتق المعرفة بالذات متى انفعل الإنسان للحب اللدني، وبالعلم يتعرى المحجوب.

يزيح العلم حجب الجهل، ويدرك الإنسان أنه أثر لحب إلهي، به تجلت صورة الرحمن في الإنسان وطبعت جوهر ذاته. ويظل الإنسان ثمرة لحب بشري، بين امرأة ورجل، بفضله يحفظ الوجود. لكن، لا يقصد بحفظ الوجود المستوى المادي فقط بل يعني أساساً حفاظ الإنسان على كيانه الروحي بإشاعة الشمائل النابعة من طاقة الحب، والمكنونة في باطن الذات البشرية. وبذلك، يشكل الحب رباطاً مقدساً وخاصاً بين الله والإنسان. رباط لا يقبل الاندثار لأنه يعكس الانتماء إلى الغيب، وقد تجلى في حب النبي محمد للنساء. يمثل حب النساء امتداداً للحب الإلهي الأصل لأن بفضله تتعرى أسرار الإيجاد، مما يسمح للمحب، أي الوارث المحمدي، ببلوغ مرتبة الكمال المعرفي. «فحبب إلى الكامل النساء، ولما كانت المرأة،

---

(٦٦٧) الفتوحات. ج.٣. ص.٥٠٤.

كما ذكرت، عين ضلع الرجل، فما كان محل تكوين ما كون فيها إلا نفسه، فما ظهر عنه مثله إلا في عينه ونفسه، فانظر ما أعجب هذا الأمر، فمن حصل له هذا العلم فقد ورث النبي ﷺ في هذا التحبب بهذا الوجه»[٦٦٨]. حب النساء يحقق الكمال البشري إذ يمكّن المحب من رؤية صورته الباطنية، وحقيقته الغيبية، متجلية في المرأة من حيث هي هو في رتبة الانفعال. فيحول الحب المرأة إلى مرآة ينظر عبرها الرجل إلى نفسه، ويعرف تعدده في وحدته واختلافه في هويته. ويدرك حقيقته الأصلية التي تطمسها الرجولة والقيومية العرضيتان.

وبحكم ما يتفتق عن عشق المرأة من أسرار فإنها [المرأة] تحوز الشرف كما يرى ابن عربي: «ولو لم يكن من شرف النساء إلا هيئة السجود لهن عند النكاح، والسجود أشرف حالات للعبد في الصلاة»[٦٦٩]. يلتقي الحب بالعبادة وبالمعرفة، لذلك أحب النبي النساء، وكان حبه لهن امتداداً لحبه لنفسه الحاملة للانفعال، وطريقاً للمعرفة بالذات، وتقرباً من الله. ويحقق الإنسان هذا العري للذات في علاقتها بالقدسي لحظة النكاح، فإن الرجل إذا «(...) أحب (...) المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها (...) فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه - من حيث ظهور المرأة

(٦٦٨) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٠٥.
(٦٦٩) الفتوحات. ج.٣، ص.٢٥٦.

عنه - شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة. فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه خاصة. فلهذا أحب ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين. وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله»[٦٧٠]. يحول الحب، باعتباره معرفة ومشاهدة، المحب إلى عين ترى الحق في كل شيء، ويصير الآخر مرآة أو مظهراً للحضرة الإلهية. وبقبول المرأة، باعتبارها آخر، للرؤية والوصل فإنها تحل في موقع مرآة للذات، وتجمع بين الانفعال والفاعلية، وتعكس التركيب في صورته الجلية. فتعبّر المرأة عن الوجود في كليته، ولا تكشف أسرارها تلك إلا عبر النكاح حيث تتم أعظم مشاهدة.

يرى ابن عربي بأن ليس هناك «أعظم وصلة من النكاح» لأن هذا الأخير مقام برزخي يجمع الأنثى بالذكر، والمنفعل بالفاعل، وعبره تنتفي الغيرية (ذكورة / أنوثة) ويصير الإنسان، كما كان قبل الانفصال، نفساً واحدة وإنساناً كاملاً. وتحصل في هذا المقام العودة إلى الأصل من خلال حركة سفر تنقل المحب والمحبوب إلى مقام التكوين الأصلي. وبفضل النكاح يحدث تجديد «لحظة» الإيجاد البدئية بين الفاعل (الاسم)

---

(٦٧٠) الفصوص. ج.١، ص.٢١٧.

والمنفعل (الشيء)، ويتم الكشف عن الكنز الخفي الذي هو وجه إمكان المطلق.

على هذا الأساس، يعتبر شيخ العارفين أن الله يهب لأوليائه التحبب بالنساء «لأنهن محل التكوين لصورة الكمال...»[٦٧١] فيهن. ويصير «(...) حبهن فريضة واقتداء به عليه السلام»[٦٧٢]، ليشكل حب النساء سُنَّة نبوية ومشاهدة للحق وذلك لما تتمتع به المرأة من صفات شهد بها رسول الله حينما «قال ﷺ: «حبب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، فذكر النساء، أترى حبب إليه ما يبعد عن ربه؟! لا والله، بل حبب إليه ما يقربه من ربه (...) فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن بل من كمال العارف حبهن، فإنه ميراث نبوي»[٦٧٣]. يمثل حب النساء، إذن، كمال المعرفة وكمال الشهود وكمال الوجود وذلك لأنهن ذوات أرحام.

(٦٧١) الفتوحات. ج.٢، ص.١٩٠.
(٦٧٢) الفتوحات. ج.٢، ص.١٩٠.
(٦٧٣) الفتوحات. ج.٢، ص.١٩٠.

٢ ـ الرحم شجنة من الرحمن

كلما نلناه من كرمٍ فهو المدعو بالرحَمُوت
والذي البرهانُ يظهرهُ قائمٌ في برزخِ الجبروت
ظاهر الأكوان باطنها رهبوت عينه رغبوت
فمآل الكون أجمعه لمقرّ العفو والرحموت[٦٧٤]

الرحمن اسم إلهي يقوم مقام اسم الله لقوله تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ (سورة الإسراء، الآية ١١٠). وينطوي الاسم الإلهي الرحمن على اللين والأنس واللطف والحنان[٦٧٥] بما يحمله من صفات للجمال، تقابل صفات الجلال، وذلك ما يعلنه الشيخ الطائي بقوله: «الاسم الرحمن ما له سطوة من كونه الرحمن، إنما الرحمن يعطي اللين واللطف والمغفرة (...)»[٦٧٦]. يعبّر اسم الرحمن عن مبالغة في الرحمة[٦٧٧]، وبفضل الوجه الرحماني للمطلق ظهرت الممكنات حينما حصل الفرج وتخلص وجها الوجود (الأسماء والأعيان) من الكرب البدئي الناتج من غياب الوصل والحضور. لذا يرجع أصل

(٦٧٤) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٥٠.
(٦٧٥) الفتوحات. ج.١، ص.٦٦٩.
(٦٧٦) الفتوحات. ج.١، ص. ٢١٠.
(٦٧٧) يقول ابن عربي: «وما ثم اسم أطيب للكون من الرحمن، فإنه مبالغة في الرحمة العامة التي تعم الكون أجمعه»، الفتوحات. ج.٣، ص.٥٠٥، ويتكلم الشيخ الحاتمي على الرحمة الذاتية التي أوجد الله بها العالم، والرحمة الإلهية التي أوجدها في البشر ليتراحموا بها والرحمة التي كتبها على نفسه (الرحمة المكتوبة)، والرحمة الامتنانية التي وسعت كل شيء، الفتوحات. ج.٣، ص.٤٩٦.

العالم إلى الرحمة كما تؤول نهاية الكون إلى الرحمة، لتكون بداية الوجود كخاتمته رحمة تسع وتحيط كل الموجودات. وقد تجسدت إحاطة الرحمة بكل شيء في فاتحة القرآن حيث يتم ذكر الرحمة ضمن البسملة من خلال الاسم الإلهي المركب «الرحمن الرحيم»،[«باسم الله الرحمن الرحيم»]، ثم يأتي ذكر الرحمة، مرة أخرى، بعد الربوبية فـ «(...) قال [تعالى] عقيب قوله: ﴿الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم﴾، فقدم الرحمة، ثم قال: ﴿غير المغضوب عليهم﴾، فأخر غضبه، فسبقت الرحمة الغضب في أول افتتاح الوجود، فسبقت الرحمة إلى آدم قبل العقوبة على أكل الشجرة ثم رحم بعد ذلك[٦٧٨]، فجاءت رحمتان بينهما غضب، فتطلب الرحمتان أن تمتزجا لأنهما مثلان، فانضمت هذه إلى هذه فانعدم الغضب بينهما»[٦٧٩].

يبتدئ الوجود وينتهي بالرحمة التي تحيط وتتجلى في كل موجود خاصة في الإنسان الذي ظهر على صورة الرحمن. فيحظى الكائن البشري بحمله لأثر رحماني يجعله يشترك في صفة الرحمة مع الله. لكن البشر، وكما يذكر ابن عربي، عجزوا عن قبول فكرة اقتسام صفة الرحمة مع الله، واعترضوا على تعلق اسم الرحمن بالوجود الإلهي، وذلك لأن الرحمن «(...) يعطي الاشتقاق من الرحمة، وهي صفة موجودة فيهم،

(٦٧٨) رجوعاً إلى الحديث: «فيقول الله شفعت الملائكة وشفع الأنبياء ويشفع أرحم الراحمين»، رواه مسلم بن الحجاج، إيمان٣٠٦، أحمد بن حنبل، ٣- ٩٤.

(٦٧٩) الفتوحات. ج.١، ص.١١٢.

خافوا أن يكون المعبود الذي يدلهم عليه من جنسهم، فأنكروا وقالوا: ﴿وما الرحمن﴾ (سورة الفرقان، الآية ٦٠)[٦٨٠]، (...) ولهذا قال: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾ (سورة الإسراء، الآية ١١٠) لما كان اللفظان راجعين إلى ذات واحدة»[٦٨١]. عدم اعتراف الإنسان بقبول الحضرة الإلهية لصفة الرحمة، وباسم الرحمن كاسم إلهي، لا يدرجه الشيخ الحاتمي في سياق نفي الألوهة التي يقر بها كل البشر بشكل من الأشكال، بل يراه عجزاً في الإنسان عن الربط بين الوجود الإلهي و«مشهد الرحمانية» لأنه مشهد يتضمن الخير المحض[٦٨٢] لما فيه من لطف وجمال. فالإنسان يدرك بفطرته أن نعوت الرحمة ذاتية فيه، لذلك يعترض على اقتسام الصفة نفسها مع الله. ويفسر ابن عربي اعتراض الإنسان على إطلاق صفة الرحمة على الحق بقصور العقل البشري عن تمثل تركيب الوجود الإلهي، وعدم إدراكه معاني تقابل الأسماء الحسنى وأبعادها، والتي تحوز العلو من جهة الربوبية والنزول من حيث هي رحمة[٦٨٣].

وباعتبار أن الرحمة صفة إلهية فإنها تسري في الوجود والموجود، و«(...) من هذه الرحمة الواحدة السارية في العالم (...) اقتضت حقيقتها أن تجعل الأم تعطف على ولدها في جميع الحيوان، وهي واحدة من مائة رحمة (...)»[٦٨٤]. يعكس العطف المشع من الأم مجرد قبس

---

(٦٨٠) الآية: ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفوراً﴾ (سورة الفرقان، الآية ٦٠).

(٦٨١) الفتوحات: ج.١، ص.١٠٨.

(٦٨٢) الفتوحات. ج.١، ص.٦٦٧.

(٦٨٣) الفتوحات. ج.١، ص.٢١٦.

(٦٨٤) الفتوحات. ج.١، ص.٤٢٣.

من ينبوع رحمة كلية تتجلى في كل صفة تنشر اللين والمحبة والود بين الناس. ويعبّر الشارع عن هذه الرحمة بصلة الرحم، وذلك لاقتران الرحمة برحم صدر عن الرحمن استناداً إلى حديث نبوي: «إن الرحم شجنة من الرحمن»[٦٨٥]. يؤكد هذا الخبر تشابك العلاقة بين الرحمن والإنسان بفعل دورة تكوينية يلتقي فيها الأصل بالفرع كما يبين الحاتمي: «ثم اعلم أن منزلة المرأة من الرجل في أصل الإيجاد منزلة الرحم من الرحمن، فإنها شجنة منه، فخرجت على صورته، وقد ورد في بعض الروايات أن الله خلق آدم على صورة الرحمن[٦٨٦]، وثبت أن الرحم فينا شجنة من الرحمن، فنزلنا من الرحمن منزلة حواء من آدم وهي محل التناسل وظهور أعيان الأبناء، كذلك نحن محل ظهور الأفعال، فالفعل وإن كان لله فما يظهر إلا على أيدينا ولا ينسب بالحس إلا إلينا، ولو لم نكن شجنة من الرحمن لما صح النسب الإلهي وهو كوننا عبيداً له ومولى القوم منهم[٦٨٧]، فافتقارنا إليه افتقار الجزء إلى الكل ولولا هذا القدر من النسبة لما كان للعزة الإلهية والغنى المطلق أن يعطف علينا ولا أن ينظر إلينا، فبهذا النسب صرنا مجلاها، فلا تشهد ذاتها إلا فينا لما خلقنا عليه من الصورة الإلهية، فملكنا الأسماء الإلهية كلها، فما من اسم إلهي إلا ولنا فيه نصيب ولا يقوم بنا أمر إلا ويسري حكمه في الأصل(...)»[٦٨٨].

(٦٨٥) رواه البخاري، أدب ١٣، الترمذي بر ١٦، أحمد بن حنبل ١,١٩.
(٦٨٦) حديث: «خلق آدم على صورته»، حديث مذكور.
(٦٨٧) صيغة الحديث هي: «المولى أخ في الدين ونعمة»، الدارمي، فرائض ٣١.
(٦٨٨) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٨.

حين يتم النظر إلى العلاقة بين المرأة والرجل من ناحية الذكورة والأنوثة فإن هذه الصلة تعبّر عن ذاتها بنسبة الأصل والفرع. وتشكل، في نظر ابن عربي، امتداداً لرابطة الرحمن، كأصل للوجود، بالرحم، كفرع [وصورة]، ليصبر الرحم شجنة(٦٨٩) (فرعاً أو غصناً) تعكس تشابك القرابة بين الرحمن وصورته المتجلية في الإنسان(٦٩٠). فتقوم بين المطلق والإنسان، في نسبيته، قرابة ينسجها الرحم. وتتحقق هذه القرابة متى كان الكائن البشري محلاً لأفعال الله وعلة لربوبيته، حينذاك يقبل الإنسان صفة رحم يتلقى التجلي الإلهي، ويجسد الرحمة الإلهية على الأرض بصونه لصلة الرحم.

تفهم صلة الرحم عموماً، بمعنى مد حبل الوصل بين الأفراد الذين تجمعهم روابط القرابة الدموية (من جهة الأم) والاسمية (من جهة الأب). والقرابة كما يفسرها ابن عربي تتمفصل عبر أنواع منها: قرابة الدين وقرابة الطين(٦٩١)، وتندرج قرابة الدين في الانتماء إلى حقل عقائدي واحد، ينظم أواصر قرابة معرفية. أما قرابة الطين فتجد تفسيرها في كون البشر كافة من أصل مادي واحد وهو الطين. فيصير الطين

(٦٨٩) «الشجن والشَجنة والشُجنة(...): الغصن المشتبك(...) [و] عروق الشجر المشتبكة(...) وشُجنة رحم أي قرابة مشتبكة(...) وفي الحديث: «الرحم شِجنة من الله معلقة بالعرش تقول: اللهم صل من وصلني واقطع من قطعني، أي الرحم مشتقة من الرحمن تعالى. قال أبو عبيدة: يعني قرابة من الله مشتبكة كاشتباك العروق»، لسان العرب.

(٦٩٠) الفتوحات. ج.١، ص.٢١٧.

(٦٩١) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٣٢.

عنصراً يربط بين البشر، وبه تتحقق قرابة عامة لا يستثنى منها أحد. وتتوثق هذه القرابة العامة بصدور كل أفراد البشرية عن الرحم، فتحصل، بفضل الولادة، صلة أو قرابة وجودية، مادية، يتساوى من خلالها البشر، وتجمع بينهم صلة الرحم.

تجد القرابة الجامعة بين البشر كافة مصدرها الأنطولوجي في الرحمة الإلهية باعتبارها أصلاً لظهور الموجودات، وتشكل أصلاً للرحم الذي تجلى كشجنة من الرحمن. ويمتد الرحم في البشر، ويظهر علامة تجمع بين الموجد والموجودات، فيربط الرحم بين نسبتين مختلفتين (الرحمن والإنسان) ويقوم برزخاً بين الحق والخلق[٦٩٢]. ويعبّر الجانب الإلهي عن هذه الرابطة بـ: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران، الآية ١٠٣) ليبرز أن الصلة بين الله والبشر تقوم حبلاً منه إليهم[٦٩٣]، وصلة قرابة تتجمع معانيها وأبعادها لدى ذوات الأرحام.

تتشابك العلاقة بين الإلهي والبشري وتظهر جلية في المرأة، وذلك لأنها ذات رحم هو شجنة من الرحمن، كما أنه يمنحها القدرة على الإنجاب، وتجعلها خاصيتها تلك تقتسم مع الخالق فعل الخلق، وتستحق صفة خليفة الله في الأرض. وبصدور البشر عن الأرحام تصل بينهم قرابة تقتضي التراحم بينهم، وتبادل الود وإشاعة صفات اللطف واللين والحب. وتجد هذه الصفات نبعها في الرحمة الإلهية، وتمتد في البشر

(٦٩٢) الفتوحات. ج.٢، ص.١٧٩.
(٦٩٣) الفتوحات. ج.٢، ص.٣٨.

معبّرة عن حضور المطلق في البشري، وقد تضمن الحديث النبوي هذا المعنى، كما يذكر شيخ العارفين، حينما «(...) أيد هذا النسب بقوله: «فمن وصلها وصله الله ومن قطعها قطعه الله»[٦٩٤]، فانظر ما أعجب هذا الحكم، أن قطعها سبحانه من الرحمن وجعل السعادة لنا والوصلة به في وصل ما قطعه. فالصورة صورة منازعة وفيها القرب الإلهي ليكون لنا حكم الوصل وهو رد الغريب إلى أهله وليس للحكمة الإلهية في هذا إلا نفي التشبيه، فإنه قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى، الآية١١)، فإذا قطعناها أشبهناه في القطع ، فإنه جعلها شجنة من الرحمن، فمن قطعها فقد تشبه به وهو لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء بحكم الأصل، فتوعد من قطعها بقطعه إياه من رحمته لا منه، وأمرنا بأن نصلها وهو أن نردها إلى من قطعت منه، فإنه قال: ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾(هود، الآية ١٢٣). (...) ولما كانت حواء شجنة من آدم جعل بينهما مودة ورحمة، ينبه أن بين الرحم والرحمن مودة ورحمة، ولذلك أمرك أن تصلها بمن قطعت منه فيكون القطع له والوصل لك، فيكون لك حظ في هذا الأمر تشرف به على سائر العالم»[٦٩٥].

يثبت الحديث القدسي: «الرحم شجنة من الرحمن من وصلها وصلته

(٦٩٤) حديث: «الرحم شجنة من الرحمن فمن وصلها وصله الله»، رواه الترمذي بر ١٦؛ وفي حديث قدسي: «الرحم شجنة من الرحمن من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»، البخاري، أدب١٣، أحمد بن حنبل ٦، ٦٢. ويقول الله: ﴿ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل﴾(سورة الرعد، الآية ٢٥) ويقول: ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾(سورة محمد، الآية ٢٢)، ومن بين معاني قطع الرحم، في الفكر الأكبري، نجد عدم الاعتراف بالأنوثة.

(٦٩٥) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٨.

ومن قطعها قطعته» العلاقة بين الرحمن والرحم من جهتين متقابلتين، يحملان القطع والوصل. فمن جهة أولى قطع الله الصلة بينه وبين الموجودات من ناحية ذاته المنزهة عن التشبيه والغنية عن العالمين، ومن جهة ثانية أحدث الوصل من ناحية وجوده الرحماني إذ أن «(...) النسب الذي بين العالم وبين الله إنما هو من الاسم الرحمن، فجعل الرحم قطعة منه، فلا تنتسب الرحم إلا إليه»[٦٩٦]. تتميز النسبة بين الرحمن والرحم بالمباشرة والقرب، وتتجسد هذه النسبة في حضور الرحم في الكون. وبفضل هذا الحضور لا يتوقف وجه الله الرحمن الرحيم عن النظر إلى الخلق، ليظل الرحم قطعة إلهية تشهد على تشعب القدسي والإنساني. وفي سياق هذا المنظور، يفسر شيخ المتصوفة الحديث القدسي المذكور سابقاً (الرحم شجنة من الرحمن من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته) على أساس أن الله قطع الرحم من الرحمن ومنحه للبشر ليحقق سعادتهم، مما يعني أن حصول سعادة الإنسان تمر عبر رحم يشكل محلاً للإلقاء ويتمتع بقابلية تلقيه وتأثره، فتتجسد فيه صفات الأنوثة، وتفوح السعادة بوصلها، ووصلها يقرب من الله إذ أن «الوصلة به في وصل ما قطعه»[٦٩٧].

يمكن فهم «وصل ما قطعه» بمعنيين متكاملين، الأول أن إحياء الإنسان لصلة الرحم يكمن في تخلصه من صفات الذكورة العرضية، والتي تقطع

(٦٩٦) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٥١.

(٦٩٧) الفتوحات. ج.٣، ص.٨٨.

الوصل بين الأصل والفرع، حينئذ يعود الإنسان للاتصال بفطرته، ويصير، كما ظهر عن الرحمن وعن الرحم، متخلقاً بالانفعال والأنوثة. ويتمثل المعنى الثاني في كون الوصل بين الرجل بالمرأة، زمن النكاح، يمثل صلة برحم قطع من الرحمن، وبذلك يتحول الرجل الغريب عن الرحم إلى جزء منه (ومن المرأة)، ويصل إلى رحم قطنه وهو جنين في بطن أمه، ثم قطع منه، وتغرب عنه، ليعود إلى موطنه وأصله زمن النكاح. فينتفي حكم القطع ويلتم الإنسان على بعضه، ويصبح الغريب قريباً تربطه والمرأة قرابة الرحم، لذا يتحقق أعظم الشهود وقت النكاح.

أما حينما يقطع الرجل (الإنسان الذي تغلب عليه الرجولة) الصلة بالأنوثة، وينفصل عما ترمز إليه من صفات الرحمة فإنه يتشبه بالرب من حيث تعاليه عن الخلق. ويتوعد الله بحرمان هذا الإنسان من رحمته، وليس منه، لأن هذا الكائن البشري حرم نفسه من رحمة إلهية متجلية في البشر ومتجسدة في النساء، ورفض الاعتراف بها، لذلك يحرمه الله من أصل الأنوثة وهي الرحمة الإلهية.

فظهور الإنسان بفعل الرحمة الإلهية، وقبوله للكلام الإلهي لانفعاله الذاتي، وولادته من رحم متميز بالانفعال...، كلها عناصر تجتمع لتؤكد أن الإنسان منفعل عن منفعل أو أنوثة عن أنوثة. ولهذا حبب الله نبيه في النساء، وجعل محبتهن سُنَّة وفريضة كما يقول الشيخ المتصوف: «(...) حبب الله النساء لمحمد ﷺ، فمن أحب النساء حب النبي ﷺ لهن فقد أحب الله، والجامع الانفعال (...)» وذلك لأنهن أصل وفرع[٦٩٨].

(٦٩٨) الفتوحات. ج.٤، ص.٨٤.

٣ ـ الذكر بين مؤنثين

إذا ما دعا داعٍ تلبي من الحشا هويته فهو المجيبُ لمن دعا
فما أنا إلا عينه ليس غيره ولستُ بذي مزجٍ ولا أنا بالوعا[٦٩٩]

ينظر ابن عربي إلى الوجود عبر حركة دائرية تجعل بدايته تلتقي نهايته. وفي هذا السياق، فسّر الشيخ الحديث النبوي: «حبب إليَّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة» ليبيّن أن النبي جعل «(...) الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما مذكر، فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه؛ فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقي»[٧٠٠].

يمكن فهم هذا الطرح في سياق انتساب كل رجل إلى رحم أمه، بما أنه من هذه الرحم يولد، فيكون صدوره عن ذات تأنيث. وبحنينه وشوقه إلى المرأة ووصاله معها يحتل الرجل موقعه بين مؤنثين، مؤنث أصلي ظهر عنه ومؤنث فرعي يحنّ إليه، وبذلك يعيد دورة الإيجاد باعتبار الموجودات، المنفعلة بذاتها، قد ظهرت عن الرحمن في تعبيره عن وجه الجمال الإلهي.

تمتزج في المنظور الأكبري (وغيره)، صفات الجمال بالرحمة،

---

(٦٩٩) ديوان ابن عربي. ص.٣٦٦-٣٦٧.

(٧٠٠) الفصوص. ج.١، ص.٢٢٠.

وتتجلى هاتان الصفتان في الطبيعة. ولا يقصد بالطبيعة، في هذا السياق، العالم الحسي بل تحيل على قوة ذات استعداد يجعلها تحبل بمعاني الموجودات وأعيانها. وتقبل مرادفات «الشيئية العامة» والعماء. ونظراً لانفعال هذا الموجود المعقول يشبهه ابن عربي بالمرأة حين يقول: «فإن المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي، لأن الأمر محل وجود أعيان الأبناء، كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الأجسام، فيها تكونت وعنها ظهرت، فأمر بلا طبيعة لا يكون وطبيعة بلا أمر لا تكون، فالكون متوقف على الأمرين، ولا تقل إن الله قادر على إيجاد شيء من غير أن ينفعل أمر آخر فإن الله يرد عليك في ذلك بقوله: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (سورة النحل، الآية٤٠)، فتلك الشيئية العامة لكل شيء خاص وهو الذي وقع فيها الاشتراك (...) فإذا ظهرت الأجسام أو الأجساد ظهرت الصور والأشكال والأعراض وجميع القوى الروحانية والحسية، وربما قيل هو المعبر عنه بلسان الشرع العماء الذي هوللحق قبل خلق الخلق ما تحته هواء وما فوقه هواء، فذكره وسماه باسم موجود يقبل الصور والأشكال(...) فمن عرف مرتبة الطبيعة عرف مرتبة المرأة، ومن عرف الأمر الإلهي فقد عرف مرتبة الرجل، وأن الموجودات مما سوى الله متوقف وجودها على هاتين الحقيقتين، غير أن هاته الحقيقة تخفى وتدق بحيث يجهلها أبناؤها من العقول فلا تثبتها في العالم البسيط وتثبتها في العالم المركب وذلك لجهلها بمرتبتها كما جهلت مرتبة المرأة

مع تنبيه الشارع إلى منزلتها بقوله ﷺ:« إن النساء شقائق الرجال» فالأمر بينهما علواً وسفلاً (...)[٧٠١].

تشبيه المرأة بالطبيعة، أو بالشيئية العامة (العماء)، يرجع إلى اشتراك المرأة والطبيعة في القدرة على الولادة التي هي تنفيس لكرب اللاوجود. كما تلتقيان في صفات الانفعال والتلقي والقبول. مما يجعلهما وجهين للأنوثة، وجهاً يظهر في المرأة، ووجهاً أنطولوجياً يدل عليه العماء في تعبيره عن الحياة الكلية أو الرحمة. وبتكون العماء من ظاهر وباطن فإنه يحيل على برزخ يضم صور العالم كقوابل[٧٠٢]، فيحمل صفة الطبيعة من دون أن يتميز بالمادية أو الحسية، بل «الطبيعة» كشيئية عامة تحتوي الأشياء والأسماء، وتتمتع بالاستعداد للتكوين والولادة بفعل طاقة تحرك الوجود وسط ظلمة الغيب[٧٠٣]. ونظراً لاستدارة هذا العماء الذي ظهرت عنه المحال (ج.محل) والقوابل، ولظلمته وإحاطته الشبيهتين بظلمة الرحم واستدارته، فإنه يرمز إلى رحم كوني، يحضن ما ظهر وما هو قابل للظهور، ويحتوي الأشياء في لا تعينها ولا تمايزها، ويملك قوة ذاتية، باطنية، تدفع المتناقضات نحو الاتصال والتكوين.

فيتقدم العماء الموجودات، ويسري انفعاله في الممكنات، ومعه تتقدم

---

(٧٠١) الفتوحات. ج.٣، ص.٩٠. ينظر كذلك الفصوص حيث يجمع ابن عربي بين مرتبة النساء والطبيعة لأنهما محلا الانفعال ثم يبرز بأن المقصود بالطبيعة هو النفس الرحماني و«فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة (...)»، ج.١، ص.٢١٩.

(٧٠٢) الفتوحات. ج.٣، ص.٤٢٠.

(٧٠٣) الفتوحات. ج. ٢، ص.٦٥، ن. م.ج.٣، ص.٤٣١.

خاصية الانفعال حدوث الموجودات في عالم المظاهر المادية. وعن انفعال العماء صدر العقل الأول كتعبير عن الذكورة الكونية والمجردة. ليرجع للأنوثة موقع الأصل بالنسبة لذكورة تنسلخ منها[٧٠٤] وتحتل رتبة المولود المنفعل، والمفارق لرحم أمه وأصله. فتصير الذكورة فرعاً من أصل. لكنها لا تلبث أن تحتل موقع الأصل حيث يشاهد الرجل ذاته، ويحقق وعيه من خلال إدراك اختلاف المرأة عنه، فتقوم الذكورة في الرجل كوعي بالذات وكفاعلية. وبذلك فإن الأنوثة تتمتع بدرجتين: الأولى أنها أصل للذكورة، والثانية أنها آخر، وفرع، مما يجعل الأنوثة تحتل موقع الأصل والفرع.

تقبل الأنوثة صفة الأصل لقدرتها الذاتية على دفع ما في الغيب نحو الشهادة، وما تلك القوة الباطنية إلا حركة الفاعلية، والتي يطلق عليها الشيخ الأكبر نَفَس الرحمن. والنَفَس حركة من الرحمن الذي «تنفس، فنسب النفس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم (...) ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٩)، لأنه بنفسه عليم، فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي إلى العالم (...)»[٧٠٥]. يخرج النفس[٧٠٦] الرحماني من باطن الوجود المطلق، ومعه وبه تنكشف

---

(٧٠٤) فكرة انسلاخ الذكورة من الأنوثة تحضر بقوة عبر الحديث عن حركة الليل والنهار كما يذكر ابن عربي: «(...) وأبان سبحانه بقوله: ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار﴾ (سورة يس، الآية ٣٧). (...) أن الليل أم (...) وأن النهار متولد عنه كما ينسلخ المولود من أمه إذا خرج منها (...)»، الفتوحات. ج.١، ص.١٤١، ن.م.ج.٢، ص.٢٧٥-٢٧٦-٤٤٥، ج.٣، ص.٥٦١. برغم تصريح ابن عربي أن صفتي الأنوثة والذكورة تنتقلان من الليل والنهار، ومن كائن لآخر، فإنه يركز على أنوثة الليل لاقترانه بظلمة شبيهة بظلمة الرحم.

(٧٠٥) الفصوص. ج.١، ص.١١٢.

(٧٠٦) يشبه ابن عربي نفس الرحمن بخروج النفس من صدر المتكلم حيث ينطوي النفس على الحروف والكلمات بشكل باطني، وبفضله ينتقل ما في الباطن إلى الشهادة.

الموجودات التي هي صور في النفس، فيكون هذا النفس رحمة تفرج كرب الأسماء والممكنات، ولذلك «وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو (...)»[٧٠٧].

تطلق عبارة النفس على حركة متنفس [وهو الرحمن] تنبع من الباطن، وتنقل ما في الغيب إلى الشهادة، لتجمع حركة النفس بين الباطن والظاهر، فتضم إليها المتناقضات (الذكورة والأنوثة)، وتدل على العماء[٧٠٨]. فيعكس النفس باطن العماء الذي تجلى وصار ظاهراً، وبذلك يحل النفس في موقع وسط بين المتنفس (الرحمن) والممكنات الثاوية في باطن المتنفس. وتقترن حركة النفس بوجود الهواء، ويقبل الهواء النظر إليه من ناحيتين: أولها أنه هوى[٧٠٩] وحب، وثانيها أنه هواء أي حركة ريح. والحب حركة باطنية (مثل النفس) في المحب تحرك «الفاعلية في عالم الأنفاس (...)»[٧١٠] وتحولها من باطن الغيب لتتجلى في الكون عبر الأمر الإلهي، وهو قول و«القول نفس»[٧١١] يحمل رائحة الوصل وطيبه[٧١٢]. فيلتقي النفس بالطيب لما فيهما من روائح التكوين، لذا أحب النبي الطيب «من كل شيء وما ثم إلا هو»[٧١٣].

---

(٧٠٧) الفصوص. ج.١، ص.١١٩.

(٧٠٨) يجمع العماء بين المتناقضات أي بين الانفعال والفاعلية. وينتقل ما في باطن العماء إلى الظاهر بفعل النفس كما يذكر الشيخ الحاتمي: «(...) العماء فظهوره بالنفس خاصة». الفتوحات. ج.٢، ص.٣١٠.

(٧٠٩) تحمل عبارة هوى معنى الحب والسقوط والنزول.

(٧١٠) الفصوص. ج.١، ص.٢٢٠.

(٧١١) الفصوص. ج.١، ص.٢٢١.

(٧١٢) الفصوص. ج.١، ص.٢٢٠.

يحل الطيب في الحديث النبوي: «حبب إليَّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، في موقع الوسط (البرزخ) بين النساء والصلاة. وبذلك، فإن الطيب، في الحديث المذكور، يرمز إلى الذكورة الميتافيزيقية المعبر عنها بحركة النفس وفاعليته. وتحيل حركة الفاعلية على حضرة الفردية، وهي حضرة التثليث لأنها «(...) من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم(...)»[(٧١٤)]. تقترن الفردية، كما تبين سابقاً، بالتثليث وبالذكورة الفاعلية، وكلها نعوت تدل على حركة النكاح التي يتولد عبرها الاختلاف. فالفردية، كحركة جماع، تبث الاختلاف بين ممكنات تتميز بالمثلية والوحدة والسكون. مما يعني أنه خارج حركة النكاح، كحركة عامة وكلية، لا يحضر إلا الممكن والمنفعل والأنوثة[(٧١٥)]. وبسريان الحركة في الممكنات الأنثوية تنتقل إلى مقام الفردية.

تعكس الفردية عالم الأمر والقول والحركة، ولفقدانها الوجود العيني فإنها تستحق اسم الطيب، وتحيل على مبدأ الذكورة. وبحركة الذكورة وفاعليتها (الفردية) تتحقق سلطة الأسماء الإلهية بفضل قبول الممكنات،

---

(٧١٣) ن.م. ج.١، ص.٢٢٠.

(٧١٤) الفصوص. ج.١، ص.١١٥، يقف ابن عربي عند الفردية في «فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية» لأن حكمة فتح الوجود وظهوره تكمن في الفردية.

(٧١٥) يلمح ابن عربي إلى دلالة الأنوثة على المثلية وإشارة الذكورة إلى الحركة عبر حديثه عن «(...) وحدانية المرأة وفردانية الرجل...»، كتاب الألف. ص.٥٣، ويمكن فهم الوحدانية، وليس الأحدية، كمقام للاثنين (١ مضروب في ١ يساوي ١) الذي هو واحد (١) في مرتبتين، أما الفردية فتدل على الصلة الرابطة (ويعبّر عنه رقم ثلاثة: ٣) بين الاثنين.

وتقوم لها الربوبية، إذ أن «أول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية، فثبت من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق»(٧١٦).

بفضل الفردية، المعبر عن فاعليتها بالنفس الرحماني، يظهر الكون كنسخة لصورة الحق(٧١٧) الجامعة للأسماء الإلهية. وتلتقي الأسماء المختلفة في الإنسان، وتتفرق في الطبيعة. ويشترك الإنسان والكون في كونهما صورتين(٧١٨)، إلا أن صورة الإنسان جمعية لتركيبها بين جمال الأنوثة وجلال الذكورة، أما صورة الكون ففرعية لأنها تقتصر على وجه واحد من الوجود هو الانفعال. وتعكس الطبيعة الحسية هذا الانفعال بخلوها من الفاعلية(٧١٩).

يفصح الشيخ الحاتمي عن أنوثة الطبيعة بقوله: «وبينما أنا أقيد هذه المسألة من كلام في الطبيعة، إذ غفوت فرأيت أمي وعليها ثياب بيض حسنة، فحسرت عنها ذيلها إلى أن بدا لي فرجها، فنظرت إليه ثم قلت لا يحل لي أن أنظر إلى فرج أمي، فسترته وهي تضحك. فوجدت نفسي قد كشفت في هذه المسألة وجهاً ينبغي أن يستر، فسترته بألفاظ حسنة بعد

(٧١٦) الفصوص. ج.١، ص.١١٩.
(٧١٧) الفتوحات. ج.٢، ص.٣٩٠.
(٧١٨) الفتوحات. ج.٤، ص.٣٩٨.
(٧١٩) يقول ابن عربي: «الطبيعة آلة لا إله»، الفتوحات. ج.١، ص.٥٩٩، وهو قول يعني غياب الفاعلية عن الطبيعة بما أن الألوهة فاعلية، وإن اقترنت الفاعلية بالطبيعة فإنها ترجع إلى النفس. الفتوحات. ج.٢، ص.٤٣٩.

كشفه قبل أن أرى هذه الواقعة. فكانت أمي الطبيعة والفرج منها ذلك الوجه الذي ينبغي ستره والكشف إظهاره في هذا الفصل والتغطية بذلك الثوب الأبيض الحسن ستره بألفاظ وعبارات حسنة»[٧٢٠].

تتصف الطبيعة، وما تحويه من كائنات، بالأنوثة. وفي سياق هذه النظرة، يأتي تفسير ابن عربي للآية القرآنية: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ (سورة فصلت، الآية ٥٣)، «ليعلموا أن الإنسان عالم وجيز من العالم يحتوي على الآيات التي في العالم، فأول ما يكشف لصاحب الخلوة آيات العالم قبل آيات نفسه، لأن العالم قبله، كما قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾ ثم بعد هذا يريه الآيات التي أبصرها في العالم في نفسه (...) فالآيات هي الدلالات على أنه الحق الظاهر في مظاهر أعيان العالم»[٧٢١]. مشاهدة الانفعال، في آفاق الكون وفي باطن الذات، تؤكد أن الفاعلية تعود للحق من حيث ربوبيته. فتتجلى في الآفاق علامات الأنوثة التي تطبع العماء، لتصير الأنوثة أصلاً وفرعاً، تميز بينهما حركة الفاعلية حينما تتسلل وسطهما. وينقل الحديث النبوي: «حبب إليَّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة» معنى إحاطة الأنوثة بالذكورة، حيث يقدم النساء ويؤخر الصلاة ويدرج الطيب بينهما مشيراً إلى تقدم الأنوثة الكلية على الموجودات وصدور حركة الذكورة عنها وتأخر ظهور الممكنات والمرأة. فتغلق أنوثة المرأة دائرة

(٧٢٠) الفتوحات. ج.٢، ص. ٤٣٠- ٤٣١.

(٧٢١) الفتوحات. ج.٢، ص. ١٥٠- ١٥١.

الوجود كما بدأته الأنوثة الأنطولوجية. ويعلن ابن عربي التشابه بين الأنوثتين عبر تفسيره للحديث المذكور سالفاً: «وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد عنها بالصورة، وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله(...)»[٧٢٢].

بتقدم الأنوثة وتأخرها تقوم كأصل وفرع، تقع الذكورة بينهما. فترتبط الذكورة، كحركة غيبية، بين مثلين. لذا يؤكد سلطان العارفين: «(...) النساء تأنيث حقيقي[٧٢٣] والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها وبين حواء الموجودة عنه، وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً، وإن شئتت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً، فكن على أي مذهب شئت فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم، والعلة مؤنثة»[٧٢٤].

يرى صاحب الشهود الحقيقة في العالم الحسي قبل إدراكها في المعاني الروحية والكائنات المطلقة، والحقيقة التي ينطق بها الفكر الأكبري هي الحضور الخلاق للأنوثة، وإحاطتها بكل شيء، وتأثيرها في الغيب والشهادة. فالرؤية، بقلب يفيض عشقاً وصفاء، أكدت لسلطان العارفين بأن الأنوثة تحضر مع كل شيء، وبكل شيء، وفي كل شيء. وتتنوع

---

(٧٢٢) الفصوص. ج.١. ص.٢١٩.

(٧٢٣) رجوعاً للحديث النبوي: «حبب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة».

(٧٢٤) الفصوص. ج.١، ص.٢٢٠.

الأنوثة لتتجلى عبر تأنيث أصلي وتأنيث مجازي وتأنيث حقيقي وتأنيث بالقوة وتأنيث بالفعل وتأنيث روحي وتأنيث مادي...، فكل ما يوجد يطبعه التأنيث، وكما يقول الشيخ الأكبر:

مـــا قـــرَةُ الـــعينِ إلا قـــرّة الـــنـــفسِ

فـانـظـر إلى كـلّ مـعـنـى دُسّ في الحسِّ

تجده يـــا ســـيـــدي إن كـــنت ذا نـــظـــرٍ

في الفصل والنوع بالأحكام في الجنسِ.

فـــليس تشـــهـــد عـــيـــنـــي غيرهـــا أبـــداً

والـــنـــاس مـــن ذاك في شكّ وفي لَـــبْـسِ

الـــطـــيبُ والمرأة الحســـنـــا قـــد اشتركـــا

مـــع المنـــاجـــاة في المعـــنـــى وفي الـــنـــفسِ

فـــفـــي الصـــلاة وجـــودي والـــنســـاء لـــنـــا

عرشٌ وفي الطيبِ أنفاسٌ من الأُنسِ[725]

(٧٢٥) الفتوحات. ج.٣، ص.٥٠١.

خلاصة

بعد هذه الرحلة بين ثنايا الفكر الأكبري، تظل عدة أسئلة مطروحة منها: ما هي المؤثرات التي مكّنت ابن عربي من تناول موضوع الأنوثة والذكورة بعمق وشمولية فريدين في عصر تغيب فيه الشروط المادية المعرفية لبلورة تصور ينبني على التناغم بين الذكورة والأنوثة والمساواة بين المرأة والرجل؟

يمكنني الركون إلى جواب بسيط يعفي من التنقيب الموضوعي عن الأسباب، والقول إن الكشف العرفاني عرى الحقائق أمام الشيخ الأكبر. لكن هناك مؤثرات لا يحق إغفالها، وقد تجمعت لتفرز هذا الفكر النابض بحياة متجددة. يمكن العثور على بعض وجوه الإجابة عن السؤال المطروح في شخص الرجل وما تمتع به من قابلية للانفتاح وما اكتسب من عمق معرفي. وهناك تأثير البيئة الأندلسية التي تربى فيها شيخ مورسيا مع ما ميزها من تعايش الأديان والثقافات، بالإضافة إلى تنقل ابن عربي بين شرق وغرب مما أورثه غنى فكرياً يجعل معاني النص الأكبري لا تنضب. كما أن الشيخ الحاتمي اغترف من كل أنساق التفكير التي سبقته أو عاصرته، الموافقة له والمخالفة، ووظفها حسب نظرته إلى الوجود

والإنسان. ولا يمكن إغفال تأثير القضية المحورية التي شيد عليها ابن عربي كل تفكيره والمتمثلة في كون الحب أساساً للوجود، إذ أن فحص هذه القضية وتتبع تمفصلاتها يبينان أن الوجود الكلي والجزئي لا يقوم إلا بحضور الذكورة والأنوثة.

ويقبل هذا الطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل الفرق بين الأنوثة والذكورة فرقاً بين صفات الرحمة بما تحمله من لين ولطف ومحبة، وبين الجبروت وما ينطوي عليه من شدة وغضب؟ هل الفرق يقوم على أسس ثابتة في الكائن عامة أم أن جذوره تكمن في أسس ثقافية؟

استقصاء التاريخ بهذا الشأن قد يمدنا ببعض جوانب القضية، فعدة مقولات، ومن ضمنها الذكورة والأنوثة، قد تبلورت، عبر أزمنة طويلة، في سياق المجتمعات الحربية، فتأثرت بالقيم السائدة حيث شكلت نعوت الشدة والعظمة والبطش والسيادة والكبرياء جزءاً من عالم الرجال، وأرسخت قيم السوق مبدأ التفاضل. وأضفت الحروب وقيم السوق على القوة العضلية الرجولية والفروسية والبطولة طابع السيادة على المستوى السلوكي. وأقصى الفكر السائد النساء والأنوثة عن الفعل النظري، واختلس فعل الولادة من النساء حينما أضفي عليه التجريد ليصير الإيجاد «الحقيقي» متمثلاً بالتأمل والخلق من عدم. فعاد العالم الآخر والمغاير، بالنسبة إلى الرجال، هو عالم البيت والمرأة والحب واللطف والولادة، واكتسى، بالنسبة إليهم، صفات الضعف والخضوع والقبول، وصنفوه ضمن خانة الانفعال والوهم والفساد.

واستخدم ابن عربي المفاهيم الرائجة في عصره وقلب معاييرها وألبسها حللاً لا تقبل الصدام بل الانجذاب والتواصل والتعاطف. لم يساير شيخ المتصوفة ثنائية الوجود التي رسم معالمها الواقع والفكر السائد، وجعل الأنوثة والذكورة وجهين يسريان في العوالم والكائنات، ويظهران حين يلتقي الوجهان عبر الحب والنكاح.

التركيز على الحب، كمصدر للوجود وسبيل للمعرفة، سمح لابن عربي ببناء نظرة متميزة للإنسان تقوم على إرجاع حقيقته إلى الأنوثة والانفعال. ويستطيع الإنسان بفعل المجاهدة، كولادة جديدة، بلوغ حقيقته والتخلق بشمائل الأنوثة. وهذا يعني أن الاختلاف بين الأنوثة والذكورة لا يتعلق بطبيعة بشرية ثابتة بل بمقامات معرفية، وبلغة العصر يتعلق بعقليات وسلوكات ثقافية.

هذه النظرة الروحية، المحروسة بلغة ثيولوجية حدت من تداولها، لا تتعارض مع المقاربات العلمية، فقد بلور العلم المعاصر أطروحات تسير في سياق توجهات الفكر الأكبري وأبرز علم الوراثة أن جميع الثدييات، بما فيها الإنسان، تحمل الكروموزومات XX أو XY، وحينما يملك كائن الكروموزوم XX تظهر فيه الأنوثة، أما عندما يتوافر له الكروموزوم XY تظهر فيه الذكورة. ويظل الكروموزوم X حاضراً في الأنثى والذكر. مما يسمح بالقول إن الأنوثة عنصر مكون لجميع الثدييات بما فيها البشر. وعلى مستوى التكوين الكروموزومي للجنين البشري فإن التماثل وغياب الاختلاف يشكلان محطة أولى للكائن البشري، إذ أن التمايز

الجنسي، الذي يحدثه الكروموزوم Y، لا يظهر إلا في الأسبوع السادس أو السابع من الحمل. ويؤكد هذا أن الجنين في أصله ذو تكوين كروموزومي XX أي ذو أصل أنثوي.

اكتشافات علم الوراثة، بالإضافة إلى أبحاث في مجالات علمية متعددة، أفرزت أطروحة تقول إن الأنوثة أصل طبيعي في الإنسان وإن الذكورة تكتسب بفعل مجموعة من الطقوس تصون استمرارها بنى المجتمعات القديمة والحديثة. وإذا سار الفكر المعاصر نحو أطروحة اكتساب الذكورة بفعل التربية الاجتماعية وتمثلات ثقافية، فإن الشيخ الحاتمي يرى أن الذكورة تنتج من التخلق باسم من أسماء الربوبية، عبر اكتساب معرفتين (الأحدية الذاتية وأحدية الكثرة). وفي الحالتين فإن الذكورة تظل غريبة عن الذات الإنسانية. لكن عرضية الذكورة، في الفكر الأكبري، لا تعني إمكانية إلغائها بحكم أنها وجه من وجهي الوجود والموجود، ليصير الإنسان صورة جامعة للذكورة والأنوثة، فيبرز عند سلطان العارفين مفهوم الإنسان الخنثى. وبرغم ما تثيره مقولة الخنثى من مخاوف لدى رجال الدين وغيرهم من أصحاب الفكر، فإنها تقبل من طرف رجال الدين حين تستخدم بدلاً من الخنثى عبارة «الكلمة الجامعة»، و«الإنسان الجامع بين الحقيقتين أو الصورتين». كما يقبلها أصحاب الفكر حينما يقر العلم بأن كل إنسان، أكان امرأة أو رجلاً، يصنع هرمونات جنسية من نمطين: هرمون الذكورة وهو l'androstérone (testosérones) وهرمونات الأنوثة وهي projesterone

(oestrogènes)، ليجمع الإنسان، على المستوى الهرموني، بين الذكورة والأنوثة، ويكون خنثى.

تقاطعات الفكر الأكبري مع النظريات العلمية تمتد لتشمل دورالمرآة والمشاهدة في المعرفة - والوجود - وعلاقتها بالاختلاف وحضور الآخر، وهو دور تطرقت إليه العلوم المعاصرة، خاصة علم النفس الذي يكشف أهمية مشاهدة الطفل لصورته في المرآة الفعلية وفي الآخر كمرآة. فتؤثر هذه المعرفة في نمو الشخصية وسلامة علاقة الذات بالآخر. ومن بين علامات سلامة الذات القبول بالتعددية في الإنسان.

تحتل قضية التعدد موقعاً مركزياً في الفكر الأكبري، حيث لا يعكس الإنسان حقيقة واحدة وثابتة، لأنه لا يستحق صفة الإنسانية إلا لتعدده في ذاته وحمله للحقائق كلها، ومن جملتها الأنوثة والذكورة في بعديهما الرمزي، مما يقتضي تخلص الإنسان من تأثير الأنوثة والذكورة الطبيعيتين. ويتفرد ابن عربي بطرحه هذه القضية، والتي تبيّن أن الإنسان ما دام تحت تأثير الحيواني فيه فإنه يظل بعيداً عن الانتماء إلى الإنسانية التي تعني أن الوجود، بما فيه حضور الجسد، يمر عبر المعرفة أو الوعي.

ما يؤكد عدم بلوغ الإنسان صفات الإنسانية هو إقصاؤه للآخر وعدم قبوله الاختلاف ليدخل دوامة صراع يجد حله في الإقصاء. وقد دحض الشيخ الأكبر هذا التوجه عندما رأى في العالم تجلياً لأسماء الحق وكلماته وصوره، وحينما يتجلى الله في الصور، ويكون هو عين اختلافها وتقابلها، فإن كل صورة ترى الحق في الصورة المقابلة لها، والتي تعكس

ذاتها. فتحن الصورة إلى أختها وهي تتعشق نفسها، فيصير الاختلاف سبيلاً للانجذاب والحب والوئام.

بيبليوغرافيا

باللغة العربية:

* محي الدين بن عربي.
- **الفتوحات المكية**، دار صادر، أربعة أجزاء.
- **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الفكر العربي، ١٩٤٦.
- **إنشاء الدوائر**، مطبعة بريل، ليدين ١٣٣٩هـ.
- **عقلة المستوفز**، (ضمن كتاب إنشاء الدوائر)، مطبعة بريل، ليدين ١٣٣٦ هـ.
- **الإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨٨.
- **التجليات الإلهية**، مع تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق عثمان اسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران ١٩٨٨.
- **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت ١٩٨٨.
- **التنزلات الموصلية**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، ١٩٨٦.
- **كتاب الألف**، ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»، تقديم محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، بيروت، ١٩٩٧.
- **كتاب الميم والواو والنون**، ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»، تقديم محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت ١٩٩٧.
- **كتاب الجلال والكمال**، ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»، تقديم محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧.
- **كتاب اصطلاح الصوفية**، ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»، تقديم محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت ١٩٩٧.
- **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»، تقديم محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، درا صادر، بيروت، ١٩٩٧.
- **كتاب أيام الشأن**، ضمن كتاب «رسائل ابن عربي»، تقديم محمود محمود غراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧.
- **ديوان ابن عربي**، شرح أحمد حسن بسجدار، الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
- **رسائل ابن عربي**، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٨.
- **نسب الخرقة**، تقديم وتحقيق كلود عداس، دار القبة الزرقاء، مراكش، ٢٠٠٠.

* عبد الكريم القشيري، **الرسالة**، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت.

* الحلاج، حسين بن منصور، الديوان، تعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
* أبو العلاء عفيفي:
ـتعليقات على فصوص الحكم، الفصوص ج.٢، دار الفكر العربي، ١٩٤٦.
ـ الأعيان الثابتة في مذهب ابن العربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٩.
* الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ٦ أجزاء، دار الكتاب العربي.
* محمد بن الحسين الشيباني، موطأ الإمام مالك، تعليق وتحقيق تقي الدين الندوي، ٣ أجزاء، دار السُنَّة والسيرة، بومباي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦.
* موسوعة الفقه المالكي، إعداد خالد عبد الرحمن العك، ٦ أجزاء، دار الحكمة، بيروت، ١٩٩٣.
* عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.
* ابن كثير (الحافظ عماد الدين اسماعيل)، أوجز التفاسير، اختصار خالد عبد الرحمن العك، دار ابن عصاصة، دار البشائر، دمشق، ١٩٨٦.
* عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ٤ أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت.

باللغة الفرنسية

* Henri Corbin, Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Ed. Flammarion, 2e ed. Paris 1976.

* Claude Addas, Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge, Ed. Gallimard, 1989.

* Michel Chodkiewicz,

- Le Sceau des saints, Ed. Gallimard, Paris, 1986.
- Un océan sans Rivage, Edition du seuil, Paris, 1992.

* Izutsu Toshihiko, Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique, Ed.LesdeuxOcéans,Paris,1980.

* Massignon (Louis) Passion de Hallaj, 2e Ed. Paris 1975, 4 volumes.

* Roger Arnaldez, Ontologie et Mystique Musulmane, dans: ASPECTS DE LA PENSEE MUSULMANEM, Ed. VRIN-REPRISE, Paris, 1987..

* Plotin, Ennéades, Trad. Emile Brehier, 3e edition, Ed. Société d'édition les belles lettres, Paris 1960, Vol. IV.

*Allard (Michel), Le Problème Des Attributs Divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples, Ed. de l'Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.

* Gimaret (Daniel):
- Les Noms Divins en Islam, Ed. Cerf, Paris, 1988.
- Théories de l'Acte Humain en théologie Musulmane, Ed. Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1980.
* Osmane Chahine, Ontologie et Théologie chez Avicenne, Ed. A. Maisonneuve, Paris, 1962.
* Michelle Coquillat, La poétique du mâle, Ed. Idées/Gallimard; 1982.
* P. Vernant, L'Individu, la mort, l'amour, Ed. Gallimard, 1989.
* Maurice Merleau Ponty, la structure du comportement, Ed. PUF, Paris, 1942.
* Paul Fraisse, Histoire et Méthode de l'évolution de la psychologie expérimentale, dans: Traité de psychologie expérimentale, Ed. PUF, Paris, 1963.
* A. Alain Juranvilee, Lacan et philosophie, Ed. PUF. Paris, 1988.

باللغة الإنجليزية

* Sachiko Murata, The Tao of Islam, State University of New York Press, 1992.
* WILLIAM C. CHITTICK, The Sufi Path of Knowledge, State University of New York, Press, 1989.
* AFIFI (Abu l-'Ala') The Mystical Philosophy of Muhyi Din Arabi, Ed. AMS PRESS 2d. New York, 1974.

المجلات

* فتحي بن سلامة، الجنس المطلق، مجلة مواقف، العدد ٦٤، ١٩٩١.
* نزهة براضة، المرأة أو حضرة الأنوثة في فكر ابن عربي، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد٤، يونيو ٢٠٠٠، الصفحات ١١٩-١٣٠.

المعاجم

* ابن منظور، لسان العرب المحيط، تقديم عبد الله العلايلي، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، ١٩٨٨، ٧ مجلدات.
* ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٦ أجزاء، ١٩٧٩.
* سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: «الحكمة في حدود الكلمة»، نش درة ١٩٨١.
* محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، نشر دار الأندلس، بيروت.
* جماعة من المستشرقين، المعجم المفهرس لألفاظ الأحاديث.
* A. Lalande, Vocabulaire et critique de la philosophie.

المحتويات